4ª EDICIÓN

LA ETNOGRAFÍA

MÉTODO, CAMPO Y REFLEXIVIDAD

ROSANA GUBER



siglo veintiuno editores

MÍNIMA

rosana guber

la etnografía

método, campo y reflexividad


siglo veintiuno
editores

La autora

Rosana Guber es Ph. D. en Antropología Social, investigadora de IDES-CONICET, directora del Centro de Antropología Social del IDES, coordinadora de la Maestría en Antropología Social del IDES/IDAES-Universidad Nacional de San Martín y profesora de métodos etnográficos en posgrados de la Argentina y América Latina. Es autora del manual de trabajo de campo El salvaje metropolitano, *y compiladora, junto con Sergio Visacovsky, de* Historia y estilos de trabajo de campo en Argentina.

Sus temas de investigación son los métodos etnográficos, la historia antropológica de la antropología en la Argentina, y las memorias argentinas sobre el conflicto de 1982 con Gran Bretaña por las Islas Malvinas.



siglo veintiuno editores argentina, s.a.
Guatemala 4824 (C1425BUP), Buenos Aires, Argentina

siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.
Cerro del Agua 248, Delegación Coyoacán (04310), D.F., México

siglo veintiuno de españa editores, s.a.
Sector Foresta nº 1, Tres Cantos (28760), Madrid, España

Guber, Rosana
La etnografía: Método, campo y reflexividad. - 1ª ed. - Buenos Aires : Siglo Veintiuno Editores, 2011.
160 p. : il. ; 20x13 cm. - (Mínima)

ISBN 978-987-629-157-6

1. Etnografía. I. Título

CDD 306

Diseño de cubierta: Juan Pablo Cambariere

ISBN 978-987-629-157-6

Impreso en Artes Gráficas Delsur // Almirante Solier 2450, Avellaneda, en el mes de marzo de 2011

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Impreso en Argentina // Made in Argentina

A la memoria de Aníbal Ford,
que apostó a nuevos cruces y miradas.

A la memoria de Lali Archetti y Santiago Bilbao,
que no tuvieron miedo de embarrarse.

Y al horizonte de Sol, para que sus enormes ojos azules
vean mucho más que yo.

Índice

Prólogo a la segunda edición

Entre 2000, cuando escribí la primera versión de *La etnografía* a pedido del querido Aníbal Ford para incluirla en su colección Cultura y Comunicación del Grupo Editorial Norma, y 2010, cuando revisé aquel texto para su reedición, sucedieron novedades en el mundo, en América Latina, en mi país –la Argentina– y en mi vida profesional y personal. Estas diferentes escalas de análisis y experiencia son un desafío para los cientistas sociales, que muchas veces deben hacer malabares para comprenderlas y a la vez dar cuenta de sus posiciones de conocimiento y de su producción intelectual.

Si existe alguna justificación para esta reedición en tiempos de tanta proliferación editorial, particularmente en el género etnográfico, ella se encuentra en el trayecto mismo de este breve libro, desde su concepción inicial hasta la posibilidad de su nueva publicación.

Acaso *La etnografía* nació con una pesada herencia, una especie de madre omnipotente y sumamente reconocida entre los lectores argentinos y, cada vez más, latinoamericanos. *El salvaje metropolitano* fue un volumen extenso e intenso que escribí con bastante descaro para poner en escena, desde la Argentina, el trabajo de campo etnográfico. Aníbal fue quien me ayudó a que ese descaro tomara estado público y se transformara en un libro en lugar de engrosar la pila de los "inéditos", de los que hay tantos, injustificada e ingratamente tantos, en el ámbito de la antropología argentina. *La etnografía* debía ser, en cambio,

liviana y de cierto impacto, para circular en una colección que incluía temáticas tan diversas como los medios de comunicación, los estudios culturales y los debates sociológicos. Junto a otros autores de verdadero renombre, como Renato Ortiz, Martín Jesús Barbero, Rossana Reguillo o Eliseo Verón, me encontré en un contexto de obras pertenecientes a autores latinoamericanos y de lectores que no había imaginado: un habla hispana que no se limitaba a América Latina sino que trascendía a los latinos de otros países. Y fue ese contexto el que ayudó a volar a *La etnografía*, llevándola por rutas diferentes a las que recorría *El salvaje metropolitano.* ¿Tramas editoriales? ¿Políticas de precios? Seguramente, pero también la denuncia de un espacio vacante para pensar, proponer y encarar una forma de trabajo intelectual que no se regodea en artilugios retóricos ni en el último grito del autor francés de moda, sino que descansa en la propia experiencia y hace de las dificultades de conocimiento del prójimo el monumento mismo de la elaboración de la experiencia intelectual.

Eso aprendí en mis sucesivos trabajos de campo con inmigrantes judíos askenazíes en Buenos Aires, con residentes en villas miseria del sur del Conurbano bonaerense, con protagonistas directos de la trinchera argentina en el conflicto angloargentino por las Malvinas e Islas del Atlántico Sur en 1982, y con mis colegas antropólogos argentinos. Pero también eso fue lo que aprendí en los cursos de Esther Hermitte, que tomé entre 1978 y 1984 en el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES), en los de Katherine Verdery y Emily Martin en la Universidad Johns Hopkins en los Estados Unidos, y en los cursos que vengo dictando desde 1984 en unidades académicas muy distintas y distantes –Misiones, Buenos Aires, Córdoba, Arica y San Pedro de Atacama, México, Brasil–, de modo presencial pero ahora también virtual. Y no sólo en los cursos tomados o enseñados: también en los grupos de estudio como el Grupo-Taller de Trabajo de Campo Etnográfico

del IDES –que funcionó plenamente entre 1993 y 2000–, en las Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos que ese Grupo-Taller inventó en 1994 y que continúan, y en las investigaciones sobre el trabajo de campo de mis colegas en la Argentina de los años sesenta y setenta.

Las razones de esta reedición residen en la confirmación de una hipótesis: que el trabajo de campo etnográfico es una forma acaso arcaica pero siempre novedosa de producir conocimiento social. Las impresiones sucesivas de *La etnografía* se fueron agotando pero su demanda no, quizás porque hay algo de la etnografía que los cientistas sociales necesitan y no encuentran en los recursos supuestamente más "objetivos" y ecuánimes del catálogo de los métodos de investigación. Será porque acrecienta la medida humana de aquellos a quienes queremos conocer. Será porque acrecienta la medida humana de los investigadores. O, también, será porque nos permite poner de manifiesto la medida humana del proceso de conocimiento de nuestros objetos de estudio.

Introducción

¿Acaso vale la pena escribir un volumen sobre el trabajo de campo etnográfico en los albores del siglo XXI? ¿Por qué alentar una metodología artesanal en la era de la informática, las encuestas de opinión e Internet, sólo para conocer de primera mano cómo viven y piensan los distintos pueblos de la Tierra?

Las vueltas de la historia relativizan las perplejidades de este mundo globalizado, pues el contexto de surgimiento de la etnografía se asemeja mucho al actual. Si bien este enfoque fue tomando distintas acepciones según las tradiciones académicas, su sistematización fue parte del proceso de compresión témporo-espacial del período 1880-1910 (Harvey, 1989; Kern, 1983). La aparición del barco a vapor, el teléfono, las primeras máquinas voladoras y el telégrafo fue el escenario de la profesionalización del trabajo de campo etnográfico y la observación participante.[1] Académicos de Europa, los Estados Unidos de Norteamérica (en adelante, Estados Unidos) y América Latina retomaron algunas líneas metodológicas dispersas en las humanidades y las ciencias naturales, y se abocaron a re-descubrir, reportar y comprender mundos descriptos hasta entonces desde los hábitos del pensamiento europeo. Pero esta búsqueda implicaba serias incomodidades; gente proveniente, en general, de las clases medias-altas, elites profesionales y científicas, se lanzaban a lugares de difícil acceso o a vecindarios pobres, sorteando barreras lingüísticas, alimentarias y morales, en parte por el afán de

aventura, en parte para "rescatar" modos de vida en vías de extinción ante el avance modernizador.[2]

Hoy, la perplejidad que suscita la extrema diversidad del género humano es la que mueve cada vez más a profesionales de las ciencias sociales hacia el trabajo de campo, no sólo para explicar el resurgimiento de los etnonacionalismos y los movimientos sociales, sino también para describir y explicar la globalización misma, y restituirles a los conjuntos humanos la agencia social que hoy parecería prescindible desde perspectivas macroestructurales.

En este volumen quisiéramos mostrar que la etnografía –en su triple acepción de enfoque, método y texto– es un medio para lograrlo. En tanto enfoque, constituye una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (entendidos como "actores", "agentes" o "sujetos sociales"). La especificidad de este enfoque corresponde, según Walter Runciman (1983), al elemento distintivo de las ciencias sociales: la descripción. Estas ciencias observan tres niveles de comprensión: el nivel primario o "reporte" es lo que se informa que ha ocurrido (el "qué"); la "explicación" o comprensión secundaria alude a sus causas (el "porqué"); y la "descripción" o comprensión terciaria se ocupa de lo que ocurrió desde la perspectiva de sus agentes (el "cómo es" para ellos). Un investigador social difícilmente pueda comprender una acción si no entiende los términos en que la caracterizan sus protagonistas. En este sentido, los agentes son informantes privilegiados pues sólo ellos pueden dar cuenta de lo que piensan, sienten, dicen y hacen con respecto a los eventos que los involucran. Mientras que la explicación y el reporte dependen de su ajuste a los hechos, la descripción depende de su ajuste a la perspectiva nativa de los miembros de un grupo social. Una buena descripción es aquella que no los malinterpreta, es decir, que no incurre en interpretaciones etnocéntricas, sustituyendo

su punto de vista, valores y razones, por el punto de vista, valores y razones del investigador. Veamos un ejemplo.

La ocupación de tierras es un fenómeno extendido en América Latina. Por lo general se trata de áreas del medio urbano caracterizadas por su hacinamiento, falta de servicios públicos, inundabilidad y exposición a derrumbes. En 1985, una pésima combinación de viento y lluvia anegó extensas zonas de la ciudad de Buenos Aires y su entorno, el Gran Buenos Aires, sede de nutridas "villas miseria" (también llamadas *favelas, poblaciones, barrios* o *callampas*). Los noticieros de televisión iniciaron una encendida prédica contra el inexplicable empecinamiento de los "villeros" por permanecer en sus precarias viviendas, apostándose sobre los techos con todo cuanto hubieran podido salvar de las aguas. Pese a la intervención de los poderes públicos, ellos seguían ahí, exponiéndose a morir ahogados o electrocutados. Escribí entonces un artículo para un diario, en el que explicaba que esa actitud podía deberse a que los "tercos villeros" estaban defendiendo su derecho a un predio que sólo les pertenecía de hecho, por ocupación. Por el carácter ilegal de las villas, sus residentes no cuentan con escrituras que acrediten su propiedad del terreno. Irse, aun a causa de una catástrofe natural, podía significar la pérdida de la posesión ante la llegada de otro ocupante (Guber, 1985). Que la nota periodística fuera premiada por la Confederación de Villas de Emergencia de Buenos Aires parecía indicar que yo había entendido o, mejor dicho, descripto adecuadamente (en sus propios términos), la reacción de estos pobladores.

Este sentido de "descripción" corresponde a lo que suele llamarse "interpretación". Para Clifford Geertz, por ejemplo, la "descripción" (equivalente al "reporte" de Runciman) presenta los comportamientos como acciones físicas sin otorgarles un sentido, como cuando se consigna el gesto de "cerrar un ojo manteniendo el otro abierto". La "interpretación" o "descripción densa" reconoce los

"marcos de interpretación" dentro de los cuales los actores clasifican el comportamiento y le atribuyen sentido, como cuando a aquel movimiento ocular se lo llama "guiño" y se lo interpreta como gesto de complicidad, aproximación sexual, seña en un juego de naipes, etc. (Geertz, 1973). El investigador debe, pues, aprehender las estructuras conceptuales con que la gente actúa y hace inteligible su conducta y la de los demás.

En este tipo de descripción-interpretación, adoptar un enfoque etnográfico consiste en elaborar una representación coherente de lo que piensan y dicen los nativos, de modo que esa "descripción" no es ni el mundo de los nativos, ni el modo en que ellos lo ven, sino una conclusión interpretativa que elabora el investigador (Jacobson, 1991: 4-7). Pero, a diferencia de otros informes, esa conclusión proviene de la articulación entre la elaboración teórica del investigador y su contacto prolongado con los nativos.

En suma, las etnografías no sólo reportan el objeto empírico de investigación –un pueblo, una cultura, una sociedad–, sino que constituyen la interpretación-descripción sobre lo que el investigador vio y escuchó. Una etnografía presenta la interpretación problematizada del autor acerca de algún aspecto de la "realidad de la acción humana" (Jacobson, 1991: 3; la traducción es nuestra [t. n.]).

Describir de este modo somete los conceptos que elaboran otras disciplinas sociales a la diversidad de la experiencia humana, y desafía la pretendida universalidad de los grandes paradigmas sociológicos. Por eso los antropólogos suelen ser tildados de "parásitos" de las demás disciplinas: siempre consignan que hay algún pueblo donde el complejo de Edipo no se cumple tal como dijo Freud, o donde la maximización de ganancias no explica la conducta de la gente, según lo establecía la teoría clásica. Esta predilección por la particularidad responde a lo que en realidad es una puesta a prueba de las generalizaciones etnocéntricas de otras disciplinas, a la luz de casos inves-

tigados mediante el método etnográfico, y cuyo fin es garantizar una universalidad más genuina de los conceptos sociológicos. El etnógrafo supone, pues, que a partir del contraste de nuestros conceptos con los de los nativos es posible formular una idea de humanidad construida sobre la base de las diferencias (Peirano, 1995: 15).

Como un método abierto de investigación en un terreno donde caben las encuestas, las técnicas no directivas –fundamentalmente, la observación participante y las entrevistas no dirigidas– y la residencia prolongada con los sujetos de estudio, la etnografía es el conjunto de actividades que suele designarse como "trabajo de campo", y cuyo resultado se emplea como evidencia para la descripción. Los fundamentos y características de esta flexibilidad o "apertura" radican, precisamente, en que son los actores y no el investigador los privilegiados a la hora de expresar en palabras y en prácticas el sentido de su vida, su cotidianidad, sus hechos extraordinarios y su devenir. Este estatus de privilegio replantea la centralidad del investigador como sujeto asertivo de un conocimiento preexistente y lo convierte, más bien, en un sujeto cognoscente que deberá recorrer el arduo camino del des-conocimiento al reconocimiento.

Este proceso comprende dos aspectos. En primer lugar, el investigador parte de una ignorancia metodológica y se aproxima a la realidad que estudia para conocerla. Esto es: el investigador construye su conocimiento a partir de una supuesta y premeditada ignorancia. Cuanto más consciente sea de que no sabe (o cuanto más ponga en cuestión sus certezas), más dispuesto estará a aprehender la realidad en términos que no sean los propios. En segundo lugar, el investigador se propone interpretar-describir una cultura para hacerla inteligible ante quienes no pertenecen a ella. Este propósito suele equipararse al de la "traducción", pero, como saben los traductores, los términos de una lengua no siempre corresponden a los de otra. Hay prácticas

y nociones que no tienen correlato en el sistema cultural al que pertenece el investigador. Entonces, no sólo se trata de encontrar un vehículo no etnocéntrico de traducción que sirva para dar cuenta lo más genuinamente posible de una práctica o noción, sino además de ser capaz de detectar y reconocer esa práctica o noción inesperada para el sistema de clasificación del investigador. La flexibilidad del trabajo de campo etnográfico sirve, precisamente, para advertir lo imprevisible, aquello que, en principio, parece "no tener sentido". La ambigüedad de sus propuestas metodológicas sirve para dar lugar al des-conocimiento preliminar del investigador acerca de cómo conocer a quienes, por principio (metodológico), no conoce. La historia de cómo llegó a plantearse esta "sabia ignorancia" será el objeto del primer capítulo.

Dado que no existen instrumentos prefigurados para la extraordinaria variabilidad de los sistemas socioculturales, ni siquiera bajo la aparente uniformidad de la globalización, el investigador social sólo puede conocer otros mundos a través de su propia exposición a ellos. Esta exposición tiene dos caras: los mecanismos o instrumentos que imagina, ensaya, crea y recrea para entrar en contacto con la población en cuestión y trabajar con ella, y los distintos sentidos socioculturales que exhibe en su persona. Tal es la distinción, más analítica que real, entre las "técnicas" (capítulos 3, 4 y 6) y el "instrumento" (capítulos 5 y 7). Las técnicas más distintivas son la entrevista no dirigida, la observación participante y los métodos de registro y almacenamiento de la información; el instrumento es el mismo investigador con sus atributos socioculturalmente considerados –género, nacionalidad, raza, etc.–, en una interacción social de campo, y posteriormente su relación con quienes devienen sus lectores.

Esta doble cara del trabajo de campo etnográfico nos advierte que las impresiones del campo no sólo son recibidas por el intelecto sino que impactan también en la persona

del antropólogo. Esto explica, por un lado, la necesidad de los etnógrafos de basar su discurso –oral, escrito, teórico y empírico– en una instancia empírica específica repleta de rupturas y tropiezos, *gaffes* y contratiempos, lo que los antropólogos han bautizado como "incidentes reveladores". Por otro lado, explica también que "en la investigación de campo se constate que la vida imita a la teoría, porque el investigador entrenado en los aspectos más extraños y los más corrientes de la conducta humana encuentra en su experiencia un ejemplo vivo de la literatura teórica a partir de la cual se formó" (Peirano, 1995: 22-3, t. n.).

Esta articulación vivencial entre teoría y referente empírico puede interpretarse como un obstáculo subjetivo al conocimiento o como su eminente facilitador. En las ciencias sociales, y con mayor fuerza en la antropología, no existe conocimiento que no esté mediado por la presencia del investigador. Pero que esta mediación sea efectiva, consciente y sistemáticamente recuperada en el proceso de conocimiento depende de la perspectiva epistemológica con que conciba sus prácticas; tal será el contenido del capítulo 2.

El producto de este recorrido, la tercera acepción del término "etnografía", es la descripción textual del comportamiento en una cultura particular, resultante del trabajo de campo (Marcus y Cushman, 1982; Van Maanen, 1988). En esta presentación, generalmente monográfica y por escrito (y, más recientemente, también visual), el antropólogo intenta representar, interpretar o traducir una cultura o determinados aspectos de una cultura para lectores que no están familiarizados con ella (Van Maanen, 1995: 14). Lo que se juega en el texto es la relación entre teoría y campo, mediada por los datos etnográficos (Peirano, 1995: 48-49). Así, lo que da trascendencia a la obra etnográfica es

> la presencia de la interlocución teórica que se inspira en los datos etnográficos. Sin el impacto exis-

> tencial y psíquico de la investigación de campo, parece que el material etnográfico, aunque esté presente, se hubiera vuelto frío, distante y mudo. Los datos se transformaron, con el paso del tiempo, en meras ilustraciones, en algo muy alejado de la experiencia totalizadora que, aunque pueda ocurrir en otras circunstancias, simboliza la investigación de campo. En suma, los datos perdieron presencia teórica, y el diálogo entre la teoría del antropólogo y las teorías nativas, diálogo que se da en el antropólogo, desapareció. El investigador solo, sin interlocutores interiorizados, volvió a ser occidental (Peirano, 1995: 51-2, t. n.).

¿Qué buscamos entonces en la etnografía? Una dimensión particular del recorrido disciplinario, donde sea posible sustituir progresivamente determinados conceptos por otros más adecuados, abarcativos y universales (Peirano, 1995: 18). La etnografía como enfoque no pretende reproducirse según paradigmas establecidos, sino vincular teoría e investigación y favorecer así nuevos descubrimientos. Este libro muestra que esos descubrimientos se producen de manera novedosa y fundacional en el trabajo de campo y en el investigador.

Si acaso por un tiempo vale la pena meter los pies en el barro y dejar la comodidad de la oficina y las elucubraciones del ensayo, es porque tanto los pueblos sometidos a la globalización como sus apóstoles operan en marcos de significación etnocéntricos (Briones *et al.*, 1996). Estos marcos no deben ser ignorados, aunque su omnipresencia, al menos en los campos académicos, suela invisibilizarlos. Para des-cubrirlos, la etnografía ofrece medios inmejorables, porque desde su estatura humana nos permite conocernos, aun bajo la prevaleciente pero engañosa imagen de que todos pertenecemos al mismo mundo de una misma manera.

1. Una breve historia del trabajo de campo etnográfico

La historia del trabajo de campo etnográfico se asocia, en antropología, al estudio de culturas exóticas, y en sociología, a segmentos marginales de la propia sociedad. Aquí nos ocuparemos de la tradición antropológica británica y norteamericana que, por su posición académica dominante, modeló la práctica etnográfica en las demás ciencias sociales durante el siglo XX.

Los prolegómenos

Desde el siglo XV, con la expansión imperial europea y la invención de la imprenta, la noticia de la existencia de distintas formas de vida humana circulaba en libros que consumían las sociedades de sabios de las metrópolis europeas y los núcleos de gente "culta" de las colonias y nuevas naciones. El proceso era paralelo al de la botánica y la zoología que, desde el siglo XVIII, se convirtieron en modelos para la ciencia social. Sin embargo, la reflexión sobre la diversidad humana no abandonaría los sillones de la especulación filosófica sino hasta finales del siglo XIX. Inglaterra, a la vez primer Estado nacional, cuna de la revolución industrial y metrópoli del mayor imperio capitalista, fue también el hogar de los "padres de la antropología". Oriundos del campo de las leyes y las humanidades, estos etnólogos buscaban inscribir la información dispersa que existía sobre las culturas lejanas y salvajes en el hilo

común de la historia de la humanidad. De esta manera, establecían leyes para la evolución humana y la difusión de bienes culturales según los dos paradigmas que dominaban tanto los estudios del hombre como las ciencias naturales. El evolucionismo y el difusionismo diferían en su consideración de la variación en las culturas humanas, que el primero atribuía a diferencias en la velocidad y grados de su evolución y el segundo al contacto entre los pueblos, pero coincidían al no cuestionar el supuesto de que estas culturas representaban el pasado de la humanidad.

Para fundamentar sus teorías ambos necesitaban grandes cantidades de información y artefactos que exponían en los museos, cuyas vitrinas presentaban artículos de distintos pueblos (Chapman, 1985; Jacknis, 1985; Stocking, 1985). La lógica de estos agrupamientos procedía del material que traían los viajeros y de los cuestionarios sobre los modos de vida de los salvajes que los comerciantes, misioneros y funcionarios administraban mediante instituciones particulares y oficiales, imperiales o federales. Los cuestionarios más conocidos fueron el *Notes and Queries on Anthropology*, que distribuyó el Royal Anthropological Institute desde 1874 hasta 1951 (RAI, 1984), y la circular sobre términos de parentesco del norteamericano Lewis H. Morgan (1862).[3]

Estos cuestionarios proveyeron una nutrida pero heterogénea información, pues quienes debían responderlos no dominaban las lenguas nativas, ni estaban consustanciados con el interés científico. Salvo notables excepciones, la división entre el recolector y el analista-experto era irremontable. Además, la información desmentía la especulación de las teorías corrientes, lo que ponía en evidencia la necesidad de emprender trabajos *in situ* (Kuper, 1973; Urry, 1984).

En 1888, el zoólogo Alfred C. Haddon encabezó la primera expedición antropológica de Cambridge al estrecho de Torres, en Oceanía, para obtener material sobre las cos-

tumbres de los aborígenes y las especies fitozoográficas. Los métodos eran los de la ciencia experimental. Sin embargo, fue la segunda expedición, también dirigida por Haddon, entre 1898 y 1899, la que trascendió a la historia del trabajo de campo. Entre los miembros del equipo se encontraba W. H. R. Rivers, el psicólogo experimental que, además, sentó las bases del "método genealógico", el cual, según él, permitía "estudiar problemas abstractos por medio de hechos concretos". Este método consistía en pautar el relevamiento de sistemas de parentesco, muy distintos de los occidentales, a través de la alianza y la filiación (Rivers, 1975). Cuando en 1913 aplicó el mismo método al estudio de los Toda de la India, Rivers enunció lo que se convertiría en el principio vertebral del trabajo de campo:

> la necesidad de investigaciones intensivas en una comunidad de alrededor de 400 o 500 (habitantes), en la cual el trabajador vive por un año o más y estudia cada detalle de su vida y cultura (Stocking, 1983: 92, t. n.).

Desde entonces, Haddon comenzó a bregar por que en futuras misiones participaran observadores entrenados y antropólogos experimentados. En 1904, afirmó que un nuevo enfoque sobre el trabajo de campo debía incluir

> estudios exhaustivos de grupos de personas, rastreando todas las ramificaciones de sus genalogías con el método comprensivo adoptado por el Dr. Rivers para los isleños del estrecho de Torres y para los Toda (Urry, 1984: 47, t. n.).

Así, un período que comenzó con una clara división entre el experto y el recolector culminaba con una reunión de ambos, que operaba como base del conocimiento *in situ* y del prestigio disciplinar.

El naturalista alemán Franz Boas y el polaco Bronislav Malinowski son considerados los fundadores del moderno trabajo de campo en Gran Bretaña y los Estados Unidos respectivamente (Bulmer, 1982; Burgess, 1982a; Urry, 1984). En 1983, Boas recorrió la bahía de Baffin en Canadá para hacer un relevamiento acerca de la vida de los Inuit o esquimales, gracias a lo cual fue luego contratado por el lingüista Horatio Hale para participar en un proyecto sobre antropología física, lingüística y cultural en la costa occidental canadiense (Cole, 1983). Pero Boas no demoró en distanciarse de su director, que prefería los relevamientos más extensos a partir de cuestionarios y encuestas. Boas sostenía la necesidad de realizar un trabajo intensivo y en profundidad en unas pocas comunidades. Su objetivo era "producir material etnográfico que muestre cómo piensa, habla y actúa la gente, en sus propias palabras", recolectando artefactos y registrando los textos en lengua nativa. Con estos materiales los etnólogos podrían fundar un campo objetivo de estudio: primero el material en bruto, luego la teoría (Cole, 1983; R. Wax, 1971).

Boas solía permanecer temporadas más bien breves con los nativos y su trabajo de campo se apoyaba en un informante clave, algún indígena lenguaraz que narraba mitos, leyendas y creencias de su pueblo, proveyendo extensos cuerpos textuales desarticulados de la vida cotidiana actual. Su discípulo Alfred Kroeber afirmaba que "había una falta de integración en sus registros" (R. Wax, 1971: 32; n.t.), pues para Boas cada texto era una muestra definitiva de una forma de vida y de pensamiento, una evidencia última e inmodificable. Dado que estas culturas se extinguirían tarde o temprano, cada pieza textual se convertía en una "futura reliquia del pasado". Otra de sus alumnas, Margaret Mead, llamaba a esta perspectiva

"excavar en una cultura", aludiendo a las similitudes de la tarea boasiana con la arqueología; el informante hablaba de su pasado y de las tradiciones de su pueblo, y Boas escuchaba al traductor indígena a quien intentaba entrenar en la transcripción de la lengua nativa. Las quejas más habituales de los primeros antropólogos norteamericanos se correspondían con este enfoque: frecuentes calambres en las manos por tomar notas, y "pérdida de tiempo" intentando encontrar un informante confiable (R. Wax, 1971). El trabajo de campo era, entonces, un "mal necesario" en la fabulosa empresa de rescatar la cultura indígena de su inminente desaparición.

En Europa, la historia de las antropologías metropolitanas remonta el uso del término "etnografía" al estudio de los "pueblos primitivos o salvajes", no en su dimensión biológica sino sociocultural. De acuerdo con la escuela inglesa instaurada en las décadas de 1910-1920 por el antropólogo británico A. R. Radcliffe-Brown, hacer etnografía consistía en realizar "trabajos descriptivos sobre pueblos analfabetos", en contraposición a la vieja escuela especulativa de evolucionistas y difusionistas (Kuper, 1973: 16). En el marco de la "revolución funcionalista" y de un "fuerte renacimiento del empirismo británico" (Kuper, 1973: 19), el investigador debía analizar la integración sociocultural de los grupos humanos.

La teoría funcionalista sostenía que las sociedades estaban integradas en todas sus partes, y que las prácticas, creencias y nociones de sus miembros cumplían alguna "función" para la totalidad. Esta postura volvía obsoletas tanto la recolección de datos fuera de su contexto de uso como la descripción de los pueblos en tanto ejemplares del pasado. La formulación de vastas generalizaciones cedió al "holismo" o visión totalizadora, que ya no sería universal o panhumanitaria sino referida a una forma de vida particular. El trabajo de campo fue, pues, el canal de una transformación teórica cuya expresión metodológica,

la etnografía y luego la exposición monográfica, la sobreviviría largamente.

Los protagonistas y héroes de esta "misión civilizatoria" fueron A. R. Radcliffe-Brown,[4] en el ámbito de la teoría, y Bronislav Malinowski, en el de la práctica etnográfica. Oriundo de Polonia, Malinowski había estudiado física y química en Cracovia, pero durante un reposo por enfermedad accedió a la antropología leyendo *La rama dorada*, un volumen de mitología primitiva escrito por uno de los padres de la antropología británica, Georges Frazer. Viajó entonces a Londres a estudiar antropología en la London School of Economics, donde aprendió los rudimentos de la disciplina y se contactó con C. G. Seligman, miembro de la segunda expedición de Cambridge.[5] Estaba comenzando sus estudios de campo sobre parentesco aborigen en Australia y Melanesia cuando lo sorprendió la Primera Guerra Mundial. Dado que, por su nacionalidad, Malinowski era técnicamente un enemigo del Reino Unido, se sugirió, para su resguardo, su permanencia en Oceanía. Este virtual confinamiento se convirtió en el modelo del trabajo de campo. Las estadías de Malinowski en Melanesia datan de septiembre de 1914 a marzo de 1915, de junio de 1915 a mayo de 1916, y de octubre de 1917 a octubre de 1918, coincidiendo con la primera conflagración (Ellen *et al.*,1988; Durham, 1978).

El resultado de este prolongado trabajo fue una serie de detalladas descripciones de la vida de los melanesios que habitaban los archipiélagos de Nueva Guinea Oriental. La primera obra de esa serie, *Los argonautas del Pacífico Occidental* (1922), describe una extraña práctica de difícil traducción para el mundo europeo: el *kula*, o intercambio de "valores" o *vaiqu'a*, brazaletes y collares de caracoles, que los aborígenes de las Islas Trobriand se pasaban de unos a otros sin motivo aparente, sólo para intercambiarlos, creando una cadena o *anillo* entre los pobladores de una misma aldea, de aldeas vecinas y de islas próximas. Con *Los argonautas...*

Malinowski no sólo dio cuenta de un modo de describir una práctica extraña y, por ello, intraducible, adoptando dentro de lo posible la perspectiva de los nativos; también puso en evidencia la diferencia entre "describir" y "explicar", así como los pasos necesarios para que una descripción no fuera invadida por la teoría y el mundo cultural del investigador (Malinowski, 1975; Durham, 1978).

La introducción de este primer volumen se considera aún hoy como la piedra fundacional del método etnográfico. Malinowski constataba allí que el etnógrafo debía tener propósitos científicos y conocer la etnografía moderna, vivir entre la gente que estudiaba, lejos de los funcionarios coloniales y los blancos, y aplicar una serie de métodos de recolección de datos para manipular y fijar la evidencia. Malinowski identificaba tres tipos de material, que homologaba a partes del organismo humano y que debían obtenerse mediante tres métodos diferentes:

a) Para reconstruir el "esqueleto" de la sociedad –su normativa y aspectos de su estructura formal–, se recurría al método de documentación estadística por evidencia concreta (interrogando sobre genealogías, registrando detalles de la tecnología, haciendo un censo de la aldea, dibujando el patrón de asentamiento, etc.).
b) Para recoger los "imponderables de la vida cotidiana y el comportamiento típico" –"la carne y la sangre" de la cultura–, el investigador debía ubicarse cerca de la gente, observar y registrar al detalle sus rutinas.
c) Para comprender el "punto de vista del nativo", sus formas de pensar y de sentir, era necesario aprender la lengua y elaborar un *corpus inscriptionum* o documento de la mentalidad nativa. A diferencia de la práctica de Boas, éste constituía el último paso, pues la mentalidad indígena

> no podía entenderse sin comprender su vida cotidiana y su estructura social, y menos aún sin conocer acabadamente la lengua nativa (Malinowski [1922], 1986). Así, la tarea del antropólogo, a quien se empezaba a denominar "etnógrafo", era una labor de composición que iba desde los "datos secos" hasta la recreación o evocación de la vida indígena.

La intervención de Malinowski tuvo varios efectos. En primer lugar, destacó el estudio de la lengua como una de las claves para penetrar en la mentalidad indígena (Firth, 1974) y consideró la presencia directa del investigador en el campo como la única fuente confiable de datos, pues sólo "estando allí" podía el etnógrafo vincularse con ese pueblo de la manera en que un científico aborda el mundo natural; la aldea era su laboratorio (Kaberry, 1974). Además, sólo el trabajo de campo sin mediaciones podía garantizar la distinción entre la cultura real y la cultura ideal, entre lo que la gente hace y lo que la gente dice que hace y, por consiguiente, entre el campo de las prácticas y el de los valores y las normas. Las vías de acceso a cada uno serían distintas: la presencia y la observación, en un caso, y la palabra, en el otro. El lugar de la vida diaria, al que daban acceso los imponderables, era un punto cardinal que lo diferenciaba de los enfoques de Boas y de Radcliffe-Brown, pues el decurso de la cotidianidad permitía vincular aspectos que solían aparecer escindidos en los informes de los expertos. Creencias, tecnología, organización social y magia eran partes de una totalidad cultural en la que cada aspecto se vinculaba con los demás de manera específica (Durham, 1978; Urry, 1984).[6]

Malinowski fue el primero en bajar de la baranda[7] del funcionario y salir del gabinete académico o administrativo para aprehender la racionalidad indígena desde la vida diaria. Acampaba en medio de los paravientos y las chozas,

recreando una actitud de conocimiento en la que el naturalista era tan importante como el humanista que fundaba el aprendizaje de otras formas de vida en la propia experiencia (Urry, 1984; Stocking, 1983). Con el tiempo, esta premisa revertiría en el cuestionamiento y autoanálisis del propio investigador.

Otro gran aporte consistió en mostrar la integración de los datos en el trabajo final, la etnografía, que para él podía concentrarse en un solo aspecto que, como el *kula*, aparecía como nodal para describir su cultura. En este sentido, Malinowski proponía un conocimiento holístico (global, totalizador) de la cultura de un pueblo, pero considerado a partir de un aspecto o conjunto de prácticas, normas y valores –un "hecho social total", en palabras de Marcel Mauss (1990)– significativos para los aborígenes. Puede decirse que Malinowski fue el primero que confrontó las teorías sociológicas, antropológicas, económicas y lingüísticas de la época con las ideas que los trobriandeses tenían con respecto a lo que hacían. Pero este procedimiento no sólo entrañaba una traducción conceptual término a término, sino que también daba cuenta de los "residuos no explicados" por el sistema conceptual y clasificatorio occidental. El descubrimiento de "residuos" como el *kula* resultaba de la confrontación entre la teoría y el sentido común europeos, y la observación de los nativos. El principal aporte de Malinowski fue, entonces, no tanto la validez de su teoría funcional de la cultura, como la permanencia de la teoría de la reciprocidad, que no puede adjudicársele íntegramente a él sino que fue producto de su encuentro con los nativos (Peirano, 1995).

Este enfoque, que postula una metodología abierta, ocupó más la práctica que la reflexión de sus sucesores. La mayoría de los posgrados de los departamentos centrales de antropología social carecieron, hasta hace poco, de asignaturas sobre metodología y trabajo de campo. El mismo Malinowski se limitaba a hojear sus propias notas y

a pensar en voz alta algunas elaboraciones (Powdermaker, 1966; véanse Evans-Pritchard, 1957; Bowen, 1964).

En suma, al finalizar el período malinowskiano en los años treinta, el trabajo de campo ya se había consolidado como una actividad eminentemente individual realizada en una sola cultura, un rito de paso a la profesión que correspondía a la etapa doctoral. La estadía prolongada y la interacción directa, cara a cara, con los miembros de una cultura, se transformó en la experiencia más totalizadora y distintiva de los antropólogos, el lugar de producción de su saber y el medio para legitimarlo. Su propósito era suministrar una visión contextualizada de los datos culturales en la vida social tal como era vivida por los nativos.

La etnografía antropológica y sociológica en los Estados Unidos

Desde los tiempos de Boas, la recolección de datos se hacía sin intermediarios, de modo que la premisa malinowskiana no se vivió como una gran novedad en los Estados Unidos. Esta orientación obedecía, además, a la naturaleza pragmática de la vida norteamericana durante el siglo XIX, y a que la antropología era considerada como una ciencia y no como un apéndice de la tradición literaria (lugar que ocupaba el folklore). Sin embargo, como el dinero disponible era aún escaso y los investigadores daban clase en las universidades, su asistencia al campo cubría períodos más largos pero distribuidos en visitas más cortas que coincidían con el receso estival. Las investigaciones se concentraban en temas acotados y el énfasis seguía siendo textual.

Margaret Mead fue una de las primeras que hizo trabajo de campo fuera del territorio continental norteamericano, en Samoa, Polinesia. Criticaba a sus colegas norteamericanos por recolectar textos exclusivamente de boca de algu-

nos informantes "clave", en lugar de registrar el flujo de la vida diaria (R. Wax, 1971). En su obra más difundida, un trabajo sobre la adolescencia, *Coming of Age in Samoa* (1928), practicó el trabajo de campo intensivo y cara a cara al estilo malinowskiano, aunque es improbable que conociera la obra del insigne polaco (Sanjek, 1990).

Pero, en los Estados Unidos, el trabajo de campo etnográfico se desarrolló fuertemente en el departamento de sociología de la Universidad de Chicago, por iniciativa del periodista Robert E. Park y el sociólogo W. I. Thomas, en 1930. Park consideraba que, para estudiar una gran ciudad como Chicago, debía emplearse la misma metodología que utilizaban los antropólogos con los indios norteamericanos ya que, según él, las ciudades eran una suma de fronteras entre grupos humanos diversos (Platt, 1994; Forni *et al.*, 1992).[8]

Los estudios de las ciudades se centraron en grupos caracterizados por su marginalidad económica, política, cultural y jurídica: los "sin techo", las bandas callejeras, los delincuentes, las bailarinas y las prostitutas, los homosexuales y los drogadictos, además de las minorías étnicas e inmigratorias (Whyte, 1943-1993). A las habituales técnicas de campo etnográficas, los sociólogos y antropólogos incorporaron técnicas de otras disciplinas, como los tests proyectivos, las encuestas, la evidencia etnohistórica y los cálculos demográficos (Bulmer, 1982).

La otra gran área que recurrió a esta metodología fue la de los estudios de comunidad y campesinado de las escuelas antropológicas de Chicago y Harvard. En Yucatán y en Chiapas (México), Robert Redfield, Julien Pitt-Rivers y Egon Vogt desplegaron su batería etnográfica en poblados de pequeña escala durante largos períodos (McQuown y Pitt-Rivers, 1965; Foster, 1979; Vogt, 1994). El seguimiento de los migrantes del campo a la ciudad derivó en el estudio de la pobreza urbana, área en la cual se destacó Oscar Lewis con sus historias de vida de familias pobres

mexicanas en el distrito federal de México, y de puertorriqueños en San Juan de Puerto Rico y Nueva York (1959, 1961, 1965).

Los especialistas en estudios de comunidad y sociología urbana debieron transformar los métodos nacidos del estudio de poblaciones pequeñas para aplicarlos a sociedades estratificadas de millones de habitantes. Este desplazamiento se masificó en las décadas de 1960 y 1970, con importantes consecuencias teóricas y epistemológicas.

El exotismo de la natividad

Antes de la década de los sesenta, el trabajo de campo estaba centrado en la tensión proximidad-distancia entre el etnógrafo y los nativos, que luego comenzó a reformularse con los movimientos de liberación y la caída del colonialismo (Asad, 1979; Huizer y Manheim, 1979; D. Nash y Weintrob, 1972; J. Nash, 1975). Este replanteo estuvo acompañado por un debate sobre las ventajas y limitaciones de hacer etnografía en la propia sociedad, así como respecto de la ética profesional y la edición de autobiografías de campo.

En 1967, la publicación de *A Diary in the Strict Sense of the Term*, de Malinowski, desató una polémica acerca de la trastienda etnográfica (Firth, 1974; M. Wax, 1972). El diario relativizaba la posición ideal del etnógrafo, su respeto aséptico por otras culturas, el aislamiento efectivo con otros blancos y el espíritu puramente científico que guiaba los pensamientos del investigador.

Nuevamente emplazado en el lugar del "héroe cultural", pero esta vez como genio de la autorreflexión, el diario de Malinowski suscitó la publicación de otras biografías que, incluyendo o no diarios y notas, se volcaron a desmitificar el trabajo de campo de investigadores asexuados, invisibles y omnipresentes (Berreman [1962], 1975; Devereux,

1967; Golde, 1970; Powdermaker, 1966; R. Wax, 1971). En ellas se reconocía al etnógrafo como un ser sociocultural con un saber históricamente situado. El primer objetivo de esta desmitificación fue la "natividad" del etnógrafo.

Hasta los años sesenta, iba de suyo que el conocimiento del Otro, en tanto conocimiento no etnocéntrico de la sociedad humana, debía buscarse a partir de la soledad con respecto a entornos y sentidos concebidos como familiares, una tabla rasa valorativa y una (casi) completa resocialización para acceder al punto de vista del nativo (Guber, 1995). Pero con la encrucijada histórica de las revoluciones nacionales, "hacer antropología" en la propia sociedad se volvió una posibilidad concreta, a veces incluso una obligación o un mandamiento. Los nuevos gobiernos africanos y asiáticos contaban con sus propios intelectuales, muchos de ellos entrenados en las academias centrales; además, los antropólogos metropolitanos no eran ya bienvenidos en las ex colonias debido a su "mácula imperialista" (Messerschmidt, 1981: 9-10; J. Nash, 1975). Lo que hasta entonces había sido una situación de hecho (el desplazamiento hacia regiones lejanas, hacia el ambiente natural del salvaje) se convirtió en objeto premeditado de reflexión teórico-epistemológica (Jackson, 1987). Quienes abogaban por una antropología en contextos exóticos, provenientes en su mayoría de la academia occidental, argumentaban que el contraste cultural promueve la curiosidad y la percepción, además de garantizar un conocimiento científico neutral y desprejuiciado, y que el desinterés en competir por los recursos locales asegura la equidistancia del investigador extranjero respecto de los distintos sectores que componen la comunidad estudiada (Beattie, cit. en Aguilar, 1981: 16-17).

Quienes auspiciaban la investigación en la propia sociedad afirmaban que una cosa es conocer una cultura y otra haberla vivido (Uchendu, cit. en Aguilar, 1981: 20), y que el shock cultural es un obstáculo innecesario, ade-

más de una metáfora inadecuada, que reemplaza con una desorientación artificial y pasajera lo que debería ser un estado de desorientación crónica y metódica (D. Nash, cit. en Aguilar, 1981: 17). Estudiar la propia sociedad tiene, pues, varias ventajas: el antropólogo nativo no debe atravesar los a veces complicados vericuetos para acceder a la comunidad ni demorar su focalización temática; no necesita aprender la lengua nativa que un extraño conocerá, de todos modos, siempre imperfectamente (Nukunya, cit. en Aguilar, 1981:19). Además, su pertenencia al grupo no introduce alteraciones significativas, lo cual contribuye a generar una interacción más natural y mayores oportunidades para la observación participante. El antropólogo nativo rara vez cae presa de los estereotipos que pesan sobre la población, pues está en mejores condiciones para penetrar la vida real, en lugar de dejarse obnubilar por las imágenes idealizadas que los sujetos suelen presentar de sí (Aguilar, 1981: 16-21).

A pesar de su oposición, ambas posturas coincidían en que la capacidad de los antropólogos extranjeros y de los nativos para reconocer lógicas y categorías locales consistía en asegurar el acceso no mediado al mundo social, sea por el mantenimiento de la distancia, como pretendían los externalistas, sea por la fusión con la realidad en estudio, de acuerdo con la perspetiva de los nativistas. El empirismo ingenuo que subyace a las afirmaciones de quienes abogan por una antropología nativa, argumentando que ella implica una menor distorsión de lo observado y una menor visibilidad del investigador en el campo, no difiere del de quienes sostienen que sólo una mirada externa puede captar lo real de manera no sesgada y científicamente desinteresada.

Si bien, como luego veremos, estas ilusiones fueron objeto de crítica (Strathern, 1987), el debate puso en cuestión el lugar de la "persona" del investigador en el proceso de conocimiento (retomaremos esto en el capítulo 5).

Como principal instrumento de investigación y término implícito de comparación intercultural, el etnógrafo es, además de un ente académico, miembro de una sociedad y portador de cierto sentido común.

En suma, esta historia muestra que, si bien el trabajo de campo se mantuvo fiel a sus premisas iniciales, los etnógrafos fueron reconceptualizando su práctica, dándole nuevos valores a la relación de campo. En términos del antropólogo brasileño Roberto da Matta, la tarea de familiarizarse con lo exótico terminó por exotizar lo familiar. El investigador fue el principal beneficiario de este proceso.

2. El trabajo de campo: un marco reflexivo para la interpretación de las técnicas

Tal como quedaba definido, el método etnográfico de campo comprendía, en tanto "instancia empírica", un ámbito de donde se obtenía información y los procedimientos para obtenerla. Desde perspectivas objetivistas, la relación entre ámbito y procedimientos se veía contaminada al circunscribir al investigador a una labor individual en una sola unidad societal. ¿De qué manera la soledad e inmersión del estudioso garantizan la "objetividad" de los datos? Si, como sugiere la breve historia presentada, la investigación no se hace "sobre" la población sino "con" y "a partir de" ella, esta intimidad deriva, necesariamente, en una relación idiosincrásica. ¿Acaso el conocimiento que resulta de este tipo de relación es igualmente idiosincrásico?

Positivismo y naturalismo

Los dos paradigmas dominantes de la investigación social asociados al trabajo de campo etnográfico, que presentaremos aquí *grosso modo*, son el positivismo y el naturalismo. De acuerdo con el primero, la ciencia es una, procede según la lógica del experimento, y su patrón es la medición o cuantificación de variables para identificar relaciones. El investigador-observador busca establecer leyes universales para "explicar" hechos particulares, y ensaya una aproximación neutral a su objeto de estudio, de modo que la teoría resultante se someta a la verificación posterior de

otros investigadores; esto es: la teoría debe ser confirmada o falseada. La ciencia procede comparando lo que dice la teoría con lo que sucede en el terreno empírico; el científico recolecta datos a través de métodos que garantizan su neutralidad valorativa, pues de lo contrario su material sería poco confiable e inverificable. Para que estos métodos puedan ser replicados por otros investigadores, deben ser estandarizados, como la encuesta y la entrevista con cédula o dirigida.

Aun una exposición tan simple permite detectar con facilidad las flaquezas de esta perspectiva, pues no conceptualiza el acceso del investigador a los sentidos que los sujetos les asignan a sus prácticas, ni las formas nativas de obtención de información, de modo que la incidencia del investigador en el proceso de recolección de datos, lejos de eliminarse, se oculta y silencia (Holy, 1984).

El naturalismo ha pretendido ser una alternativa epistemológica al enfoque anterior, postulando que la ciencia social accede a una realidad preinterpretada por los sujetos. En lugar de extremar la objetividad externa con respecto al campo, los naturalistas proponen una fusión del investigador con los sujetos de estudio, de forma tal que éste aprehende la lógica de la vida social como lo hacen sus miembros. El sentido de este aprendizaje es, como el objetivo de la ciencia, generalizar al interior del caso, pues cada modo de vida es irreductible a los demás. Por consiguiente, el investigador no se propone explicar una cultura sino interpretarla o comprenderla. Las técnicas más idóneas son las menos intrusivas en la cotidianidad estudiada: la observación participante y la entrevista en profundidad o no dirigida.

Las limitaciones del naturalismo se corresponden en parte con las del positivismo, en la medida en que desconoce las mediaciones de la teoría y el sentido común etnocéntrico que operan en el investigador. Además, los naturalistas confunden "inteligibilidad" con "validez" o

"verdad", aunque no todo lo inteligible es verdadero. El relativismo y la reproducción de la lógica nativa a la hora de explicar los procesos sociales son, pues, principios problemáticos del enfoque naturalista (Hammersley y Atkinson, 1983).

Reproduciendo las posiciones en la controversia en torno a la antropología nativa, positivistas y naturalistas niegan al investigador y a los sujetos de estudio como dos partes distintas de una relación. Empeñados en borrar los efectos del investigador sobre los datos, para unos la solución es la estandarización de los procedimientos y, para otros, la experiencia directa del mundo social (Hammersley y Atkinson, 1983: 13).

Este debate ha cobrado actualidad en las discusiones acerca de la articulación entre la realidad social y su representación textual. Como señala Graham Watson, la "teoría de la correspondencia" sostiene que nuestros relatos o descripciones de la realidad reproducen y equivalen a esa realidad. El problema surge entonces cuando los sesgos del investigador restan validez o credibilidad a sus relatos. Según la "teoría interpretativa", en cambio, los relatos no son espejos pasivos de un mundo exterior, sino interpretaciones activamente construidas sobre él. Pero, igual que en la teoría de la correspondencia, la ontología sigue siendo realista, pues sugiere que existe un mundo real, sólo que ahora ese mundo admite varias interpretaciones (Watson, 1987).

Las "teorías constitutivas", en cambio, sostienen que nuestros relatos o descripciones constituyen la realidad que refieren. Quienes participan de esta perspectiva suelen hacer distintos usos del concepto de "reflexividad", término introducido en el mundo académico por la etnometodología que, en las décadas de 1950 y 1960, comenzó a ocuparse de cómo y por qué los miembros de una sociedad logran reproducirla en el día a día.

El descubrimiento etnometodológico de la reflexividad

De acuerdo con Harold Garfinkel, el fundador de la etnometodología, el mundo social no se reproduce por obra de las normas internalizadas, como sugería Talcott Parsons, sino en situaciones de interacción donde los actores, lejos de ser meros reproductores de leyes preestablecidas que operan en todo tiempo y lugar, son activos ejecutores y productores de la sociedad a la que pertenecen. Las normas, reglas y estructuras no proceden de un mundo significante exterior a, e independiente de, las interacciones sociales, sino que se constituyen en las interacciones mismas. Los actores no siguen las reglas sino que las actualizan, y al hacerlo interpretan la realidad social y crean los contextos en los cuales los hechos cobran sentido (Garfinkel, 1967; Coulon, 1988).

Para los etnometodólogos, el vehículo por excelencia de reproducción de la sociedad es el lenguaje. Al comunicarse entre sí, la gente informa sobre el contexto, y lo define al momento de reportarlo; esto es, lejos de ser un mero telón de fondo o un marco de referencia sobre lo que ocurre "ahí afuera", el lenguaje construye la situación de interacción y define el marco que le da sentido. Desde esta perspectiva, entonces, describir una situación, un hecho, etc., es producir el orden social que esos procedimientos ayudan a describir (Wolf, 1982; C. Briggs, 1986).

En efecto, la función performativa del lenguaje responde a dos de sus propiedades: la indexicalidad y la reflexividad. La indexicalidad refiere a la capacidad comunicativa de un grupo de personas en virtud de presuponer la existencia de significados comunes, de un saber socialmente compartido, y a su compleción en la comunicación. La comunicación está repleta de expresiones indexicales como "esto", "acá", "mí", etc., que la lingüística denomina "deícticos", indicadores de persona, tiempo y lugar inherentes

a la situación de interacción (Coulon, 1988). El sentido de dichas expresiones es inseparable del contexto que producen los interlocutores. Por eso las palabras son insuficientes y su significado no es trans-situacional. Pero la propiedad indexical de los relatos no los transforma en falsos sino en especificaciones incorregibles de la relación entre las experiencias de una comunidad de hablantes y lo que se considera como un mundo idéntico en la cotidianidad (Wolf, 1982; Hymes, 1972).

La otra propiedad del lenguaje es la reflexividad. Las descripciones y afirmaciones sobre la realidad no sólo informan sobre ella; la constituyen. Esto significa que el código no es informativo ni externo a la situación, sino que es eminentemente práctico y constitutivo. El conocimiento de sentido común no sólo pinta una sociedad real para sus miembros, a la vez que opera como una profecía autocumplida; las características de la sociedad real son producidas por la conformidad motivada de las personas que la han descripto. Si bien es cierto que los miembros no son conscientes del carácter reflexivo de sus acciones, en la medida que actúan y hablan producen su mundo y la racionalidad de lo que hacen. Describir una situación es, pues, construirla y definirla. El ejemplo típico que se utiliza para ilustrar esta característica es la figura de dos rectángulos concéntricos: ¿representan una superficie cóncava o convexa? La figura se verá de una manera o de otra según el adjetivo que se utilice para caracterizarla (Wolf, 1982). Las tipificaciones sociales operan del mismo modo; decirle a alguien "judío", "villero" o "boliviano" es constituirlo instantáneamente con atributos que lo ubican en una posición estigmatizada. Y esto es, por supuesto, independiente de que el referente en cuestión sea indígena o mestizo, judío o ruso blanco, peruano o jujeño.

La reflexividad señala la íntima relación entre la comprensión y la expresión de dicha comprensión. El relato es el soporte y el vehículo de esta intimidad. Por eso, la

reflexividad supone que las actividades realizadas para producir y manejar las situaciones de la vida cotidiana son idénticas a los procedimientos empleados para describir esas situaciones (Coulon, 1988). Así, según los etnometodólogos, un enunciado transmite cierta información, a la vez que genera el contexto en el cual esa información puede aparecer y cobrar sentido. De este modo, los sujetos producen la racionalidad de sus acciones y transforman la vida social en una realidad coherente y comprensible.

Estas afirmaciones sobre la vida cotidiana resultan también válidas para el conocimiento social. Garfinkel consideraba que la base de la "etnometodología" radicaba en que las actividades por las cuales los miembros producen y manejan las situaciones organizadas de la vida cotidiana son idénticas a los métodos que emplean para describirlas. Los métodos a que recurren los investigadores para conocer el mundo social son, pues, básicamente los mismos que utilizan los actores para conocer, describir y actuar en su propio mundo (Cicourel, 1973; Garfinkel, 1967; Heritage, 1991: 15). La particularidad del conocimiento científico no reside en sus métodos sino en el control de la reflexividad y su articulación con la teoría social. El problema de los enfoques positivistas y naturalistas es que intentan sustraer del lenguaje y la comunicación científicos las cualidades indexicales y reflexivas del lenguaje y la comunicación. En la medida en que la reflexividad es una propiedad de cualquier descripción de la realidad, no es privativa de los investigadores, de algunas líneas teóricas y de los científicos sociales.

Admitir la reflexividad del mundo social tiene varios efectos sobre la investigación social. Primero, los relatos del investigador son comunicaciones intencionales que describen rasgos de una situación, pero estas comunicaciones no son "meras" descripciones sino que producen las situaciones mismas que describen. Segundo, los fundamentos epistemológicos de la ciencia social no son in-

dependientes ni contrarios a los del sentido común (Heritage, 1991: 17), sino que operan sobre la misma lógica. Tercero, los métodos de la investigación social son básicamente los mismos que los que se usan para producir conocimiento en la vida cotidiana (Heritage, 1991: 15). Es tarea del investigador aprehender las formas en que los sujetos de estudio producen e interpretan su realidad para aprehender sus métodos de investigación. Pero, como la única forma de conocer o interpretar es participar en situaciones de interacción, el investigador debe involucrarse en estas situaciones a condición de no creer que su presencia es totalmente exterior ni que su interioridad lo diluye. La presencia del investigador constituye las situaciones de interacción, como el lenguaje constituye la realidad. El investigador se convierte, entonces, en el principal instrumento de investigación y producción de conocimientos (Heritage, 1991: 18; C. Briggs, 1986). Veamos ahora cómo se aplica esta perspectiva al trabajo de campo etnográfico.

Trabajo de campo y reflexividad

La literatura antropológica sobre trabajo de campo ha desarrollado desde la década de 1980 el concepto de reflexividad como equivalente a la conciencia del investigador sobre su persona y sus condicionamientos sociales y políticos. Género, edad, pertenencia étnica, clase social y afiliación política suelen reconocerse como parte del proceso de conocimiento *vis-à-vis* los pobladores o informantes. Sin embargo, otras dos dimensiones modelan la producción de conocimiento del investigador. En *Una invitación a la sociología reflexiva*, Pierre Bourdieu agrega, en primer lugar, la posición del analista en el campo científico o académico (Bourdieu y Wacquant, 1992: 69). El supuesto dominante de este campo es su pretensión de autonomía, pese a que

se trata de un espacio social y político. La segunda dimensión atañe al "epistemocentrismo", que refiere a las "determinaciones inherentes a la postura intelectual misma. La tendencia teoricista o intelectualista consiste en olvidarse de inscribir, en la teoría que construimos del mundo social, el hecho de que es el producto de una mirada teórica, un 'ojo contemplativo'" (Bourdieu y Wacquant, 1992: 69). El investigador se enfrenta a su objeto de conocimiento como si fuera un espectáculo, y no desde la lógica práctica de sus actores (Bourdieu y Wacquant, 1992). Estas tres dimensiones del concepto de reflexividad, y no sólo la primera, intervienen en el trabajo de campo en una articulación particular y también variable. Veremos a continuación algunos principios generales, para detenernos luego en aspectos más detallados de esta relación.

Si los datos de campo no provienen de los hechos sino de la relación entre el investigador y los sujetos de estudio, podría inferirse que el único conocimiento posible está encerrado en esta relación. Pero esto es sólo parcialmente cierto. Para que el investigador pueda describir la vida social que estudia incorporando la perspectiva de sus miembros, es necesario someter a un continuo análisis –algunos dirían "vigilancia"– las tres dimensiones de la reflexividad que están permanentemente en juego en el trabajo de campo: la reflexividad del investigador en tanto miembro de una sociedad o cultura; la reflexividad del investigador en tanto investigador, con su perspectiva teórica, sus interlocutores académicos, sus *habitus* disciplinarios y su epistemocentrismo; y las reflexividades de la población que estudia.

La reflexividad de la población opera en su vida cotidiana y es, en definitiva, el objeto de conocimiento del investigador. Pero éste carga además con otras dos reflexividades alternativa y conjuntamente.

Dado que el trabajo de campo es un segmento diferenciado espacial y temporalmente del resto de la investigación, el investigador cree asistir al mundo social que va a

estudiar equipado solamente con sus métodos y sus conceptos. Pero el etnógrafo, tarde o temprano, se sumerge en una cotidianidad que lo interpela como miembro, sin demasiada atención a sus dotes científicas. En la medida en que convive con los pobladores y participa en distintas instancias de sus vidas, se transforma funcional, y no literalmente, en "uno más". Pero los términos en los que los pobladores interpretarán esta membresía pueden diferir de los del investigador, en la medida en que éste persigue un objetivo científico y a la vez pertenece a otra sociedad.

Dirimir esta cuestión resulta crucial para aprehender el mundo social que se estudia, ya que se trata de reflexividades diversas que generan distintos contextos y realidades. Esto es: la reflexividad del investigador en tanto miembro de una sociedad X produce un contexto que no es igual al que produce como miembro del campo académico, y el que producen los nativos cuando él está presente es, a su vez, diferente del que se genera cuando no lo está. El investigador puede predefinir un campo de estudio según sus intereses teóricos o su sentido común, "la villa", "la aldea", pero el sentido último del campo estará dado por la reflexividad de los nativos. Esta lógica se aplica incluso cuando el investigador pertenece al mismo grupo o sector que sus informantes, porque sus intereses como investigador difieren de los intereses prácticos de sus interlocutores.

El desafío es, entonces, transitar de la reflexividad propia a la de los nativos. ¿Cómo? Al principio, no existe entre ellos reciprocidad de sentido con respecto a sus acciones y nociones (Holy y Stuchlik, 1983: 119). Ninguno puede descifrar cabalmente los movimientos, elucubraciones, preguntas y verbalizaciones del otro. El investigador se encuentra con dos órdenes: uno corresponde a las conductas y a las afirmaciones inexplicables que pertenecen al mundo social y cultural propio de los sujetos, ya sean prácticas incomprensibles, conductas "sin sentido" o res-

puestas "incongruentes" a sus preguntas; el otro corresponde a conductas y afirmaciones que surgen y se desarrollan en la situación de campo propiamente dicha. Del primer orden se ha ocupado clásicamente la investigación social; el segundo emergió como inquietud de la disciplina recién en los años ochenta. Al producirse el encuentro en el campo, la reflexividad del investigador se pone en relación con la de los individuos que, a partir de entonces, se transforman en sujetos de estudio y, eventualmente, en informantes. Entonces la reflexividad de ambos en la interacción adopta, sobre todo en esta primera etapa, la forma de la perplejidad.

El investigador no alcanza a dilucidar el sentido de las respuestas que recibe ni las reacciones que despierta su presencia; se siente incomprendido, le parece que molesta y, frecuentemente, no sabe qué decir ni preguntar. Los pobladores, por su parte, no saben qué busca realmente el investigador cuando se instala en el vecindario, conversa con la gente, frecuenta a algunas familias. No pueden remitir a un universo significativo común las preguntas que aquél les formula. Estos desencuentros se plantean, en las primeras instancias del trabajo de campo, como "inconvenientes" que suscita la presentación del investigador, como "obstáculos" o dificultades de acceso a los informantes, y dan lugar a diversos intentos de superar sus prevenciones y lograr la aceptación o una relación de *rapport* o empatía con ellos. En este marasmo de "malentendidos", el investigador empieza a aplicar sus técnicas de recolección de datos. Pero detengámonos en el acceso.

Ante estas perplejidades expresadas en rotundas negativas, gestos de desconfianza y postergación de encuentros, el investigador ensaya varias interpretaciones. La más común es creer que el "malentendido" se debe a la falta de información de los pobladores, a su escasa familiaridad con la investigación científica. La forma de subsanar este inconveniente es explicar "más claramente" sus propósitos

para mitigar los temores que pudieran haberse suscitado. Si esta táctica no da resultados, el investigador probablemente se consuele pensando que tarde o temprano los nativos se acostumbrarán a su presencia como "un mal necesario". Pero esta situación presenta tres limitaciones: la más evidente es que los "nativos" cada vez se "acostumbran" menos y establecen nuevas reglas de reciprocidad para permitir el acceso de extraños; la segunda es que los códigos de ética académicos son bastante rigurosos a fin de preservar a los sujetos sociales de intrusiones no deseadas o que la población pueda considerar perjudiciales. La tercera limitación –la más sutil y, sin embargo, la más problemática– consiste en que, aun cuando los nativos se acostumbren al investigador, ni éste ni probablemente ellos sepan jamás por qué.

Esta caja negra opera en el trabajo de campo propiamente dicho, pero también deja sus huellas en la interpretación de la información obtenida en un contexto mutuamente ininteligible. Si la reflexividad de su práctica de campo no ha sido esclarecida, el investigador puede forzar los datos para adaptarlos a sus modelos clasificatorios y explicativos. En este caso, su enfoque le imposibilitará escuchar más de lo que cree que oye. "La información obtenida en situación unilateral es más significativa con respecto a las categorías y las representaciones contenidas en el dispositivo de captación, que a la representación del universo investigado" (Thiollent, 1982: 24). La unilateralidad consiste en acceder al referente empírico siguiendo acríticamente las pautas del modelo teórico o de sentido común del investigador y abandonando en el camino los sentidos propios o la reflexividad específica de ese mundo social.

¿Para qué el campo? Es aquí donde modelos teóricos, políticos, culturales y sociales se confrontan inmediatamente –se advierta o no– con los de los actores. La legitimidad de "estar allí" no proviene de una autoridad de experto ante legos ignorantes, como suele creerse, sino

de que sólo "estando allí" es posible realizar el tránsito de la reflexividad del investigador en tanto miembro de otra sociedad, a la reflexividad de los pobladores. Este tránsito, sin embargo, no es ni progresivo ni secuencial. El investigador sabrá más de sí mismo después de haberse puesto en relación con los pobladores, precisamente porque al principio sólo puede pensar, orientarse hacia los demás y formularse preguntas desde sus propios esquemas. En el trabajo de campo, en cambio, aprende a hacerlo *vis-à-vis* otros marcos de referencia, con los cuales necesariamente se compara.

En suma, la reflexividad inherente al trabajo de campo consiste en el proceso de interacción, diferenciación y reciprocidad entre la reflexividad del sujeto cognoscente –sentido común, teoría, modelos explicativos– y la de los actores o sujetos/objetos de investigación. Es esto, precisamente, lo que advierte Peirano cuando señala que el conocimiento se revela no "al" investigador sino "en" el investigador, quien debe comparecer en el campo, reaprenderse y reaprender el mundo desde otra perspectiva. Por eso el trabajo de campo es prolongado y suele equipararse a una "resocialización", con sus inevitables contratiempos, destiempos y pérdidas de tiempo. Tal es la metáfora del pasaje de un menor, un aprendiz, un inexperto, al lugar de adulto... en términos nativos (Adler y Adler, 1987; Agar, 1980; Hatfield, 1973).

En los próximos dos capítulos analizaremos de qué modo lo que la literatura académica ha calificado como "técnicas de recolección de datos" permite efectuar este pasaje hacia la comunicación entre distintas reflexividades, y en el capítulo 5 veremos qué aspectos de la persona del investigador se ven transformados cuando atraviesa ese pasaje.

3. La observación participante

> Poco después de haberme instalado en Omarakana empecé a tomar parte, de alguna manera, en la vida del poblado, a esperar con impaciencia los acontecimientos importantes o las festividades, a tomarme interés personal por los chismes y por el desenvolvimiento de los pequeños incidentes pueblerinos; cada mañana al despertar, el día se me presentaba más o menos como para un indígena (...) Las peleas, las bromas, las escenas familiares, los sucesos en general triviales y a veces dramáticos, pero siempre significativos, formaban parte de la atmósfera de mi vida diaria tanto como de la suya (...) Más avanzado el día, cualquier cosa que sucediese me cogía cerca y no había ninguna posibilidad de que nada escapara a mi atención (Malinowski [1922], 1986: 25).

Comparado con los procedimientos de otras ciencias sociales, el trabajo de campo etnográfico se caracteriza por su falta de sistematicidad. Sin embargo, esta supuesta carencia exhibe una lógica propia que adquirió identidad como técnica de obtención de información: la *participant observation.* Traducida al castellano como "observación participante", alude precisamente a la inespecificidad de las actividades que comprende: integrar un equipo de fútbol, residir con la población, tomar mate y conversar, hacer las compras, bailar, cocinar, ser objeto de burla, confidencia,

declaraciones amorosas y agresiones, asistir a una clase en la escuela o a una reunión del partido político. En rigor, su ambigüedad es, más que un déficit, su cualidad distintiva. Veamos por qué.

Los dos factores de la ecuación

Tradicionalmente, el objetivo de la observación participante ha sido detectar las situaciones en que se expresan y generan los universos culturales y sociales en su compleja articulación y variedad. La aplicación de esta técnica para obtener información –que, como ya fue señalado, involucra actividades muy disímiles– supone que la presencia (la percepción y experiencia directas) del investigador frente a los hechos que hacen a la vida cotidiana de la población garantiza por sí sola la confiabilidad de los datos recogidos y el aprendizaje de los sentidos que subyacen a dichas actividades.[9] La experiencia y la testificación son, entonces, "la" fuente de conocimiento del etnógrafo: él está allí. A medida que otras técnicas en ciencias sociales se fueron formalizando, los etnógrafos intentaron sistematizar los alcances de la observación participante examinando las particularidades de esta técnica a partir de los dos términos que la definen, "observación" y "participación". Más que proveer a esta técnica de una identidad novedosa, el resultado de esta búsqueda fue insertarla en las dos alternativas epistemológicas, la objetividad positivista y la subjetividad naturalista (Holy, 1984).

Observar *versus* participar

La observación participante consiste principalmente en dos actividades: observar sistemática y controladamente todo lo que acontece en torno del investigador, y participar en una o varias de las actividades de la población.

Hablamos de "participar" en el sentido de "desempeñarse como lo hacen los nativos", de aprender a realizar ciertas actividades y a comportarse como un miembro de la comunidad. La participación pone el énfasis en la experiencia vivida por el investigador en relación con su objetivo de integrarse a la sociedad estudiada. En el polo contrario, la observación implicaría ubicar al investigador fuera de la sociedad, de forma tal que pudiera realizar su descripción con un registro detallado de cuanto ve y escucha. La representación ideal de la observación podría ser la figura de quien asiste a una obra de teatro como mero espectador y toma notas.[10] Desde la perspectiva de la observación, entonces, el investigador está siempre alerta pues, incluso aunque participe, lo hace con el fin de observar y registrar los distintos momentos y eventos de la vida social.

De acuerdo con los enfoques positivistas, al investigador se le presenta una disyuntiva entre observar y participar; y, aun cuando pretenda realizar ambas actividades simultáneamente, cuanto más participa menos registra, y cuanto más registra menos participa (Tonkin, 1984: 218); es decir, cuanto más participa menos observa y cuanto más observa menos participa. Esta paradoja que contrapone ambas actividades confronta dos formas de acceso a la información, una externa y otra interna.

Pero la observación y la participación suministran perspectivas diferentes acerca de la misma realidad, aunque estas diferencias sean más analíticas que reales. Si bien ambas tienen sus particularidades y proveen información diversa por canales alternativos, es necesario sopesar los verdaderos alcances de estas diferencias; ni el investigador puede integrarse a la comunidad hasta el punto de ser "uno más" entre los nativos, ni su presencia puede ser tan externa como para no afectar en modo alguno al escenario y sus protagonistas. Lo que en todo caso se juega en la articulación entre observación y participación es, por un lado, la posibilidad real del investigador de observar y/o

participar –lo que, como veremos, no depende sólo de su decisión–; y, por otro lado, la fundamentación epistemológica que el investigador ofrece de lo que hace. Detengámonos en este punto para volver luego sobre quién decide si "observar" o "participar".

Participar para observar

Según los lineamientos positivistas, el ideal de observación neutra, externa y desimplicada garantizaría la objetividad científica en la aprehensión del objeto de conocimiento. Dicho objeto, ya dado empíricamente, debe ser recogido por el investigador mediante la observación y otras operaciones de la percepción. La observación directa tendería a evitar las distorsiones, de la misma manera que sucede con el científico en su laboratorio (Hammersley, 1983: 48). Por eso, el etnógrafo que suscribe este enfoque prefiere observar a sus informantes en sus contextos naturales, pero no para fundirse con ellos. La técnica preferida por el investigador positivista es justamente la observación (Holy, 1984), ya que considera que la participación introduce obstáculos a la objetividad y pone en peligro la desimplicación debido al excesivo acercamiento personal a los informantes. Tal acercamiento sólo se justifica cuando los sujetos lo demandan o cuando garantiza el registro de determinados campos de la vida social que, como mero observador, resultarían inaccesibles.

Desde esta perspectiva, el investigador debe limitar su rol al de observador, y sólo en última instancia comportarse como observador-participante, considerando la observación como la técnica prioritaria y la participación como un "mal necesario". En las investigaciones antropológicas tradicionales, debido a las distancias respecto del lugar de residencia del investigador, la corresidencia volvía prácticamente inevitable un alto grado de participación. Pero esta razón de fuerza mayor, como el confinamiento bélico

que Malinowski transformó en ventaja para la investigación, encajaba en la concepción epistemológica según la cual sólo a través de la observación directa era posible dar fe de los distintos aspectos de la vida social desde una óptica no etnocéntrica que superara las teorías hipotéticas evolucionistas y difusionistas del siglo XIX (Holy, 1984).

Observar para participar

De acuerdo con perspectivas como el naturalismo y algunas variantes del interpretativismo, los fenómenos socioculturales no pueden estudiarse de manera externa, pues cada acto, cada gesto, cobra sentido, más allá de su apariencia física, en los significados que le atribuyen los actores. El único medio para acceder a esos significados que los sujetos negocian e intercambian es la vivencia, la posibilidad de experimentar en carne propia esos sentidos, como sucede en la socialización. Tal como un juego se aprende jugando, una cultura se aprende viviéndola. Por eso la participación es la condición *sine qua non* del conocimiento sociocultural. Las herramientas son la experiencia directa, los órganos sensoriales y la afectividad que, lejos de empañar, acercan al objeto de estudio. El investigador procede entonces a la inmersión subjetiva, pues sólo comprende desde el interior de la comunidad que estudia. Por eso, desde esta perspectiva, el nombre de la técnica debería invertirse y pasar a denominarse "participación observante" (Becker y Geer, 1982; Tonkin, 1984).

Involucramiento *versus* separación

Lo que ambas posturas parecen discutir, en realidad, no es tanto la distinción formal entre las dos actividades nodales de esta "técnica", observación y participación, sino la relación deseable entre investigador y sujetos de estudio que cada actividad supone: separación (en el caso de

la observación) o involucramiento (en el de la participación) en relación con los pobladores (Tonkin, 1984). Pero independientemente de que, en la práctica, separación/observación e involucramiento/participación sean canales excluyentes, la observación participante pone de manifiesto, ya desde su denominación, la tensión epistemológica característica de la investigación social y, por lo tanto, de la investigación etnográfica: conocer como distante (epistemocentrismo, según Bourdieu) una especie a la que se pertenece, y en virtud de esta común membresía descubrir los marcos tan diversos de sentido con que las personas significan sus mundos particulares y comunes. La ambigüedad implícita en el nombre de esta técnica, convertida no casualmente en sinónimo del trabajo de campo etnográfico, no sólo alude a una tensión epistemológica, propia del conocimiento social, entre lógica teórica y lógica práctica, sino también a las lógicas prácticas que convergen en el campo. Veamos entonces en qué consiste observar y participar "estando allí".

Una mirada reflexiva de la observación participante

El valor de la observación participante no reside en poner al investigador ante los actores, ya que entre uno y otros siempre se interponen la teoría y el sentido común (social y cultural) del investigador. ¿O acaso los funcionarios y comerciantes no frecuentaban a los nativos sin por eso deshacerse de sus preconceptos? La presencia directa es, indudablemente, un aporte valioso para el conocimiento social porque evita algunas mediaciones –por ejemplo, del sentido común de terceros– y ofrece a un observador crítico lo real en toda su complejidad. Es inevitable que el investigador se contacte con el mundo empírico a través de los órganos de la percepción y de los sentimientos; y

que éstos se conviertan en obstáculos o vehículos del conocimiento depende de su grado de apertura, asunto que abordaremos en el capítulo 5. De todos modos, la subjetividad forma parte de la conciencia del investigador y desempeña un papel activo en el conocimiento, particularmente cuando se trata de sus congéneres. Ello no quiere decir que la subjetividad sea una caja negra que no es posible someter a análisis.

Con la tensión que es inherente a ella, la observación participante permite recordar, en todo momento, que se participa para observar y que se observa para participar; esto es, que involucramiento e investigación no son opuestos sino partes de un mismo proceso de conocimiento social (Holy, 1984). En esta línea, la observación participante es el medio ideal para realizar descubrimientos, para examinar críticamente los conceptos teóricos y anclarlos en realidades concretas, poniendo en comunicación distintas reflexividades. Veamos cómo los dos factores de la ecuación, observación y participación, pueden articularse exitosamente sin perder esta tensión productiva y creativa.

La diferencia entre observar y participar radica en el tipo de relación cognitiva que el investigador entabla con los sujetos/informantes y el nivel de involucramiento que resulta de dicha relación. Las condiciones de la interacción plantean, en cada caso, distintos requerimientos y recursos. Es cierto que la observación no es del todo neutral o externa, pues incide en los sujetos observados; asimismo, la participación nunca es total, excepto que el investigador adopte, como "campo", un referente de su propia cotidianidad. Pero aun así, el hecho de que un miembro se transforme en investigador introduce diferencias en la forma de participar y observar. Suele creerse, sin embargo, que la presencia del investigador como "mero observador" exige un grado menor de aceptación y de compromiso tanto por su parte como por parte de los informantes, que el requerido en el caso de la participación. Pero veamos el siguiente ejemplo.

El investigador de una gran ciudad argentina observa, desde la mesa de un bar, cómo algunas mujeres conocidas como "las bolivianas" llegan al mercado. Registra hora de arribo, edades aproximadas y cargamento; las ve disponer lo que, supone, son sus mercaderías sobre un lienzo a un lado de la vereda, y sentarse de frente a la calle y a los transeúntes. Luego, el investigador se aproxima y las observa negociar con algunos individuos. Más tarde, se acerca a ellas e indaga el precio de varios productos; las vendedoras responden puntualmente y el investigador compra un kilo de limones. La escena se repite día tras día. El investigador es, para "las bolivianas", un comprador más que añade a las usuales preguntas por los precios otras que no conciernen directamente a la transacción: surgen comentarios sobre los niños, el lugar de origen y el valor de cambio del peso argentino y del boliviano. Las mujeres entablan con él breves conversaciones que podrían responder a la intención de preservarlo como cliente. Este rol de "cliente conversador" ha sido el canal de acceso que el investigador encontró para establecer un contacto inicial. Pero en sus visitas diarias no siempre les compra. En cuanto se limita a conversar, las mujeres comienzan a preguntarse a qué vienen tantas "averiguaciones". El investigador debe ahora explicitar sus motivos si no quiere encontrarse con una negativa rotunda. Aunque no lo sepa, estas mujeres han ingresado a la Argentina ilegalmente; sospechan entonces que el presunto investigador es, en realidad, un inspector en busca de indocumentados.

Si comparamos la observación que el investigador lleva a cabo desde el bar con su posterior participación en la transacción comercial, parece posible señalar que en el primer caso el investigador no incide en la conducta de las mujeres observadas. Sin embargo, si, como suele suceder, el investigador que observa se encuentra dentro del radio visual de las vendedoras, aun cuando se limite a mirarlas, estará integrando con ellas un campo de

relaciones directas y suscitando alguna reacción que, en este caso, puede ser el temor o la sospecha. El investigador empieza a comprar y se convierte en un "comprador conversador". Pero luego deja de comprar y entonces las vendedoras le asignan a su actitud el sentido de la amenaza. Estos supuestos y expectativas revierten en el investigador, quien percibe la renuencia y se siente obligado a explicar la razón de su presencia y sus preguntas. Se presenta entonces en calidad de investigador o estudiante universitario, o bien como estudioso de costumbres populares, etc.

¿Qué implicancias tiene ser observador y ser participante en una relación? En este ejemplo, el investigador se sintió obligado a presentarse sólo cuando se dispuso a mantener una relación cotidiana. Incluso antes de esto, debió comportarse como comprador. De ello resulta que la presencia directa del investigador ante los pobladores difícilmente pueda ser neutral o prescindente, pues, a diferencia de la representación del observador como "una mosca en la pared", resulta inevitable que los pobladores otorguen un sentido a su observación y obren en consecuencia.

La observación que se propone obtener información significativa requiere algún grado, siquiera mínimo, de participación; esto es, requiere que el investigador desempeñe algún rol y por lo tanto incida en la conducta de los informantes, que a su vez influyen en la suya. Así, para detectar los sentidos de la reciprocidad de la relación es necesario que el investigador analice cuidadosamente los términos de la interacción con los informantes y el sentido que éstos le dan al encuentro. Estos sentidos, al principio ignorados, se irán aclarando en el transcurso del trabajo de campo.

Participación: los dos polos de la reflexividad

Los antropólogos no se han limitado a hacer preguntas sobre la mitología o a observar a los nativos tallando madera o levantando una cosecha. A veces forzados por las circunstancias, a veces por decisión propia, optaron por tomar parte en esas actividades. Este protagonismo guarda una lógica compleja que implica desde comportarse según las propias pautas culturales, hasta participar en un rol complementario al de sus informantes, o imitar las pautas y conductas de éstos.

Las dos primeras opciones, sobre todo la primera, son más habituales al comenzar el trabajo de campo. El investigador hace lo que sabe, y "lo que sabe" responde a sus propias pautas y nociones, por lo que en general ocupa roles conocidos (como el de "investigador"). Seguramente incurrirá en errores de procedimiento y transgresiones a la etiqueta local, pero por el momento éste es el único mapa con que cuenta. Lentamente irá incorporando otras alternativas y, con ellas, formas de conceptualización acordes con el mundo social local.

Sin embargo, la participación, como técnica de campo etnográfica, alude a la tercera acepción: comportarse según las pautas de los nativos. En el párrafo que encabeza este capítulo, Malinowski destacaba la íntima relación que hay entre la observación y la participación, dado que el hecho de "estar allí" lo involucraba en actividades nativas, en un ritmo de vida significativo para el orden sociocultural indígena. Malinowski se fue integrando, gradualmente y de la manera más plena posible considerando las limitaciones de un europeo de comienzos del siglo XX, al ejercicio de la participación, compartiendo y practicando la reciprocidad de sentidos del mundo social según una reflexividad distinta de la propia. Esto no habría sido posible si el etnógrafo no hubiera valorado cada hecho cotidiano

como un objeto de registro y de análisis, aun antes de ser capaz de reconocer su sentido en la interacción y para los nativos.

Tal es el pasaje de una participación en términos del investigador a una participación en términos nativos. Además de impracticable y vanamente angustiante, la "participación correcta" (es decir, aquella que cumple con las normas y valores locales) no es ni la única ni la más deseable en un primer momento, porque la transgresión (que llamamos "errores" o "traspiés") es para el investigador y para el informante un medio adecuado de problematizar distintos ángulos de la conducta social y evaluar su significación en la cotidianidad de los nativos.

En el uso de la técnica de observación participante, la participación supone desempeñar ciertos roles locales, lo cual pone en evidencia, como decíamos, la tensión estructurante del trabajo de campo etnográfico entre hacer y conocer, participar y observar, mantener la distancia e involucrarse. Este desempeño de roles locales conlleva un esfuerzo del investigador por integrarse a una lógica que no le es propia. Desde la perspectiva de los informantes, ese esfuerzo puede interpretarse como el intento del investigador por apropiarse de los códigos locales, de modo que las prácticas y nociones de los pobladores se vuelvan más comprensibles facilitando la comunicación (Adler y Adler, 1987). A propósito de su estadía en un poblado de Chiapas, México, Esther Hermitte refiere que

> A los pocos días de llegar a Pinola, en zona tropical fui víctima de picaduras de mosquitos en las piernas. Ello provocó una gran inflamación en la zona afectada –desde las rodillas hasta los tobillos–. Caminando por la aldea me encontré con una pinolteca que, después de saludarme, me preguntó qué me pasaba y, sin darme tiempo a que le contestara, ofreció un diagnóstico. Se-

gún el concepto de enfermedad en Pinola, hay ciertas erupciones que se atribuyen a una incapacidad de la sangre para absorber la vergüenza sufrida en una situación pública. Esa enfermedad se conoce como "disipela" (*keshlal* en lengua nativa). La mujer me explicó que mi presencia en una fiesta la noche anterior era seguramente causa de que yo me hubiera avergonzado y me aconsejó que me sometiera a una curación, que se lleva a cabo cuando el curador se llena la boca de aguardiente y sopla con fuerza arrojando una fina lluvia del líquido en las partes afectadas y en otras consideradas vitales, tales como la cabeza, la nuca, las muñecas y el pecho. Yo acaté el consejo y después de varias "sopladas" me retiré del lugar. Pero eso se supo y permitió en adelante un diálogo con los informantes de tono distinto a los que habían precedido a mi curación. El haber permitido que me curaran de una enfermedad que es muy común en la aldea creó un vínculo afectivo y se convirtió en tema de prolongadas conversaciones (Hermitte [1974], 2002: 272-3).

La etnógrafa relata aquí lo que sería un "ingreso exitoso", pues su esfuerzo por integrarse a una lógica nativa derivó en una mayor consideración hacia su persona. Este punto asume una importancia crucial cuando el investigador y los informantes ocupan posiciones en una estructura social asimétrica. Pero en términos de la reflexividad de campo, es habitual que los etnógrafos relaten una experiencia que se transformó en el punto de inflexión de su relación con los informantes (Geertz, 1973). La experiencia de campo suele relatarse como un conjunto de casualidades que, sin embargo, respeta un hilo argumental. Ese hilo es precisamente la capacidad del investigador de aprovechar la oca-

sión para desplegar su participación en términos nativos. Lo relevante de la "disipela" de Hermitte no fue su padecimiento por la inflamación sino el hecho de que ella aceptara interpretarla en el marco de sentido local de la salud y la enfermedad. Aunque no hubiera previsto que iba a ser picada por mosquitos, que se le inflamarían las piernas y que encontraría a una pinolteca locuaz que le ofrecería un diagnóstico y un tratamiento, Hermitte mantenía una actitud que permitía que sus informantes clasificaran y le explicaran qué había sucedido en su cuerpo; una actitud que aceptaba de ellos una solución. Esta "participación" redundó en un aprendizaje de prácticas curativas y de vecindad, y de sus correspondientes sentidos, como vergüenza, "disipela", enfermedad.

Pero la participación no siempre abre las puertas a una interacción más íntima con la comunidad, como evidenciará el ejemplo que se ofrece a continuación. Una tarde, acompañé a Graciela y a su marido Pedro, habitantes de una villa miseria, a la casa de Chiquita, una mujer mayor que vivía en el barrio vecino, y para quien Graciela trabajaba por las mañanas haciendo la limpieza y algunos mandados. La breve visita tenía por objeto buscar un armario que Chiquita iba a regalarles. Mientras Pedro lo desarmaba en piezas transportables, Graciela y yo manteníamos una conversación "casual" con la dueña de casa. Recuerdo este pasaje:

> Ch: El otro día vino a dormir mi nietita, la menor, pero ya cuando nos acostamos empezó que me quiero ir a lo de mamá, que quiero ir a lo de mamá; primero se quería quedar, y después que me quiero ir. Entonces yo le dije: bueno, está bien, andate, vos andate, pero te vas sola, ¿eh? te vas por ahí, por el medio de la villa, donde están todos esos negros borrachos, vas a ver lo que te pasa...
> G: Hmmmm.

Yo: Una cara funesta terminantemente prohibida en el manual del "buen trabajador de campo".
Apenas salimos de la casa le pregunté a Graciela por qué no le había replicado su prejuicio y me contestó: "Y bueno, hay que entenderlos, son gente mayor, gente de antes..."

Mi primer interrogante era por qué Graciela no había defendido la dignidad de sus vecinos y de sí misma, respondiendo, como suele hacerse, que la gente habla mal del "villero" pero no de quienes cometen inmoralidades iguales o mayores ("el villero está 'en pedo', el rico está 'alegre'"; "el pobre se mama con vino, el rico con whisky", etc.). La concesión de Graciela me sorprendió porque conmovía mi sentido de la igualdad humana y el de mi investigación sobre los prejuicios contra los residentes de las villas miseria. Entonces, (des)califiqué a Chiquita como una mujer prejuiciosa y desinformada. Desde esta distancia entre mi perspectiva y la de Chiquita y Graciela, bajo la apariencia de una tácita complicidad, pasé a indagar el sentido de la actitud de Graciela; pero sólo pude hacerlo cuando puse en foco "mi sentido común" epistemocéntrico y mis propios intereses de investigación.

Yo había participado acompañando a Graciela y a Pedro en una visita y también en la conversación, al menos con mi gesto. Pero lo había hecho en términos que podrían ser adecuados para sectores medios universitarios, no para los vecinos de un barrio colindante con la villa, habitado por una vieja población de obreros calificados y pequeños comerciantes, amas de casa y jubilados que se preciaban de ser dueños de sus viviendas y de haber progresado a fuerza de trabajo y "gracias a su ascendencia europea", que los diferenciaba tajantemente de los "cabecitas negras" provincianos.

Mi participación tampoco parecía condecirse con las reacciones consideradas adecuadas por los pobladores

de la villa. Una semana más tarde, Graciela me transmitió los comentarios negativos de Chiquita sobre mi mueca de desagrado: "¿Y a ella qué le importa? Si no es de ahí... [de la villa]". Graciela seguía asintiendo; después entendí que estaban en juego un armario, un empleo y otros beneficios secundarios. Más aún: Graciela obtenía lo que necesitaba no sólo concediendo o tolerando los prejuicios de Chiquita, sino ocultando su domicilio en la villa para poder trabajar. Chiquita tenía una "villera" de "la villa de al lado" trabajando en su propia casa y no lo sabía o fingía no saberlo. A partir de aquí comencé a observar las reacciones de otros habitantes de la villa ante estas actitudes y descubrí que en contextos de marcada e insuperable asimetría los estigmatizados guardaban silencio y, de ser posible, ocultaban su identidad. Por el contrario, cuando no había demasiado en juego, entonces la reacción podía ser contestataria. Entre otras enseñanzas, rescataba nuevamente la importancia del trabajo de campo para visualizar las diferencias entre lo que la gente hace y lo que dice que hace, pues en éste y en otros casos los residentes de la villa aparecían ellos mismos convalidando imágenes negativas que sabían injustas.

Que yo hubiera participado no en los términos locales sino en los míos propios habría sido criticable si no hubiera aprendido las diferencias entre el sentido y uso del prejuicio para los vecinos del barrio, para los habitantes de la villa y para mí misma. Huelga decir que en éste como en tantos otros casos relatados por los etnógrafos, la reacción visceral es difícil de controlar en los contextos informales de la cotidianidad (C. Briggs, 1986; Stoller y Olkes, 1987). Pero conviene no renunciar a sus enseñanzas.

En las tres instancias que hemos visto –la posición más prescindente del observador de las bolivianas, la curación de Hermitte y mi gesto de desaprobación–, la observación participante produjo datos en la interacción misma, operando a la vez como un canal y un proceso por el cual el

investigador ensaya la reciprocidad de sentidos con sus informantes. Veremos a continuación que la "participación" no es otra cosa que una instancia necesaria de aproximación a los sujetos, donde se juega esa reciprocidad. Es desde esta reciprocidad que se dirime qué se observa y en qué se participa.

La participación nativa

El acto de participar cubre un amplio espectro que va desde "estar allí" como testigo mudo de los hechos, hasta integrar una o varias actividades de distinta magnitud y con grados variables de involucramiento. En sus diversas modalidades, la participación implica grados de desempeño de los roles locales. Desde Junker (1960) en adelante, suele presentarse un continuo desde la pura observación hasta la participación plena. Esta tipificación puede resultar útil si tenemos presente que incluso la observación pura demanda algún tipo de reciprocidad de sentidos con los observados.

A veces es imposible estudiar un grupo sin formar parte de él, ya sea por su elevada susceptibilidad, porque desempeña actividades ilegales o porque controla saberes esotéricos. Si el investigador no es aceptado explicitando sus propósitos, quizás deba optar por "mimetizarse". Adoptará entonces el rol de participante pleno (Gold, cit. en Burgess, 1982), dando prioridad casi absoluta a la información que proviene de su inmersión. Si bien este rol tiene la ventaja de conseguir un material que de otro modo sería inaccesible, ser participante pleno resulta inviable cuando el o los roles válidos para esa cultura o grupo social son incompatibles, por ejemplo, con ciertos atributos del investigador, como el género, la edad o la apariencia; en estos casos el mimetismo no constituye un acercamiento posible. Otro inconveniente de la participa-

ción plena reside en que desempeñar íntegramente un rol nativo puede implicar el cierre de otros roles estructural o coyunturalmente opuestos al adoptado. Un investigador que pasa a desempeñarse como empleado u obrero en un establecimiento fabril sólo puede relacionarse con niveles gerenciales de la empresa en calidad de trabajador (Linhart, 1979).

Los roles de participante observador y observador participante son producto de combinaciones sutiles de ambas actividades. El participante observador se desempeña en uno o varios roles locales, explicitando el objetivo de su investigación. El observador participante pone el énfasis en su carácter de observador externo, tomando parte de actividades ocasionalmente o cuando le resulta imposible eludirlas.

El contexto puede habilitar al investigador a adoptar roles que lo ubiquen como observador puro, como en el registro de clases en una escuela. Pero su presencia afecta el comportamiento de la clase –tanto de los alumnos como del maestro–; por eso, el observador puro es más un tipo ideal que una conducta practicable.

El participante pleno es el que oculta su rol de antropólogo desempeñando íntegramente alguno de los roles socioculturalmente disponibles, pues no podría adoptar un lugar alternativo. Esta opción implica un riesgo directamente proporcional al grado de involucramiento, pues, de ser descubierto, el investigador debería abandonar el campo. El observador puro, en cambio, es quien se niega explícitamente a adoptar otro rol que no sea el propio; este desempeño es llevado al extremo de evitar todo pronunciamiento e incidencia activa en el contexto de observación.

Estos cuatro tipos ideales deben tomarse como posibilidades hipotéticas que, en los hechos, el investigador asume, o que se le imponen conjunta o sucesivamente a lo largo de su trabajo. Si la observación, como vemos,

no interfiere menos en el campo que la participación, es claro que cada una de las modalidades no difiere de las demás por los grados de distancia entre el investigador y el referente empírico, sino por una relación particular y cambiante entre el rol del investigador y los roles culturalmente adecuados y posibles (Adler y Adler, 1987).

¿De qué depende que el investigador adopte una u otra modalidad? De él y, centralmente, de los pobladores. E. E. Evans-Pritchard trabajó con dos grupos del oriente africano. Los Azande lo reconocieron siempre como un superior británico; los Nuer como un representante metropolitano, potencialmente enemigo y transitoriamente a su merced ([1940], 1977). Reconocer esos límites es parte del proceso de campo. Son la tensión, la flexibilidad y la apertura de la observación participante las que hacen posible adoptar el o los roles adecuados en cada caso.

En suma, que el investigador pueda participar en distintas instancias de la cotidianidad muestra no tanto la aplicación adecuada de una técnica, sino el éxito, con avances y retrocesos, del proceso de conocimiento de las inserciones y formas de conocimiento localmente viables. ¿Pero qué ocurre cuando la división de tareas entre investigador e informantes está más claramente definida?

4. La entrevista etnográfica, o el arte de la "no directividad"

El sentido de la vida social se expresa particularmente a través de discursos que emergen en la vida diaria, de manera informal, bajo la forma de comentarios, anécdotas, términos de trato y conversaciones. Los investigadores sociales han transformado y reunido varias de estas instancias en un artefacto técnico.

La entrevista es una estrategia para hacer que la gente hable sobre lo que sabe, piensa y cree (Spradley, 1979: 9), una situación en la cual una persona (el investigador-entrevistador) obtiene información sobre algo interrogando a otra persona (entrevistado, respondente, informante). Esta información suele referirse a la biografía, al sentido de los hechos, a sentimientos, opiniones y emociones, a las normas o estándares de acción, y a los valores o conductas ideales.

Existen variantes de esta técnica; hay entrevistas dirigidas que se aplican con un cuestionario preestablecido, semiestructuradas, grupos focalizados en una temática, y clínicas (Bernard, 1988; Taylor y Bogdan, 1987, entre otros). En este capítulo analizaremos lo que algunos autores llaman entrevista antropológica o etnográfica (Agar, 1980; Spradley, 1979), entrevista informal (Kemp y Ellen, 1984) o no directiva (Thiollent, 1982; Kandel, 1982). Nuestro objetivo será mostrar que este tipo de entrevista cabe plenamente en el marco interpretativo de la observación participante, pues su valor no reside en su carácter referencial –informar sobre cómo son las cosas– sino performativo. La entrevista es una situación cara a cara donde se encuentran

distintas reflexividades pero, también, donde se produce una nueva reflexividad. La entrevista es, entonces, una relación social a través de la cual se obtienen enunciados y verbalizaciones en una instancia de observación directa y de participación.

Dos miradas sobre la entrevista

En los manuales clásicos, la entrevista sirve para obtener datos que dan acceso a hechos del mundo. La entrevista habla del mundo externo y, por lo tanto, las respuestas de los informantes cobran sentido por su correspondencia con la realidad fáctica. Desde esta perspectiva, los problemas y limitaciones de esta técnica surgen cuando esa correspondencia es interferida por mentiras, distorsiones de la subjetividad e intromisiones del investigador. Su validez radica en la obtención de información verificable, cuyo contenido sea independiente de la situación particular del encuentro entre ese investigador y ese informante. Las entrevistas no estructuradas generan cierta suspicacia precisamente porque aparecen como un instrumento personalizado. La estandarización de las entrevistas (esto es, la formulación de las mismas preguntas con el mismo fraseo y en el mismo orden) garantizaría que las variaciones fueran intrínsecas a los respondentes y no pertenecieran al investigador.

Desde esta perspectiva, la entrevista consistiría en una serie de intercambios discursivos entre alguien que interroga y alguien que responde, mientras que los temas abordados en estos encuentros suelen definirse como referidos no a la entrevista, sino a hechos externos a ella. La información que provee el entrevistado tendría significación obvia, salvo por las "faltas a la verdad", los ocultamientos y olvidos; para ello se recurre a chequeos, triangulaciones, informantes más confiables o mejor informados, y a un clima de confianza

entre las partes. Según esta concepción, la información se obtiene en la entrevista y es transmitida por el entrevistado (Thiollent, 1982: 79).

Desde una perspectiva constructivista, la entrevista es una relación social, de manera que los datos que provee el entrevistado son la realidad que éste construye con el entrevistador en el encuentro. Como señala Aaron Cicourel, las normas supuestas para mantener una entrevista no son otras que las normas de la buena comunicación en sociedad. A veces, investigador e informantes utilizan el mismo *stock* de conocimientos, el mismo tipo de evidencia, las mismas tipificaciones y los mismos recursos para definir la situación (Cicourel, 1973). A veces, por el contrario, esos *stocks* proceden de universos distintos. Para Charles Briggs, las entrevistas son "ejemplos de *metacomunicación*, enunciados que informan, describen, interpretan y evalúan actos y procesos comunicativos", y que muestran los "repertorios de eventos metacomunicativos" de comunidades de hablantes (C. Briggs, 1986: 2; Hymes, 1972). Los investigadores suelen mistificar la entrevista al confiar "en sus propias rutinas metacomunicativas", sin preocuparse por conocer mejor los repertorios y pautas de sus informantes. Al estructurar el encuentro "en función de los roles de entrevistador y entrevistado, los roles que cada uno ocupa normalmente en la vida se pasan a un sustrato o telón de fondo". Esto conlleva la mistificación de

> los investigadores [mismos ya que] lo que se dice es visto como un reflejo de "lo que está ahí afuera" [de la situación], más que como una interpretación que ha sido producida conjuntamente por el entrevistador y el respondente. Dado que los rasgos sensibles al contexto de dicho discurso están más claramente ligados al contexto de la entrevista que al de la situación que ese discurso describe, el

investigador puede malinterpretar el significado de las respuestas (C. Briggs, 1986: 2-3, t. n.).

El entrevistado no ingresa a la entrevista dejando atrás las "normas que guían otros tipos de eventos de comunicación", de manera que puede ocurrir que "las normas (que gobiernan su propia comunidad comunicativa) se opongan a las que surgen de la entrevista" (C. Briggs, 1986: 3). El peligro, según Briggs, es que, si las normas comunicativas del informante son distintas de las del entrevistador, éste le imponga las suyas. Es por este motivo que debe aprender el repertorio metacomunicativo de sus informantes. Veamos cómo se hace este aprendizaje.

En la competencia metacomunicativa, los hablantes generan contextos que exigen determinados posicionamientos de los participantes. En algunos sectores sociales, la entrevista es un instrumento del Estado para aplicar políticas sociales o medidas de control legal. Para otros, la entrevista es una técnica completamente exótica, y para otros es un medio de trabajo. Las respuestas, entonces, estarán predeterminadas por la definición de la situación y de las preguntas. Por eso puede decirse que "no hay preguntas sin respuestas"; esto no significa que a cada pregunta corresponda una respuesta sino, más bien, que toda pregunta supone una respuesta o un cierto rango de respuestas, sea por el enfoque de la pregunta, por su formulación o por los términos de fraseo. Esto vale para todos los tipos de pregunta, sean éstas cerradas (las que pueden responderse con un "sí", un "no" o un "no sé"), abiertas (se responden en los términos que decida el informante) o de elección múltiple (más conocidas como *multiple choice,* con un número acotado de respuestas opcionales). Supuestamente, las preguntas abiertas permiten captar la perspectiva de los actores con menor interferencia del investigador.

Sin embargo, al plantear sus preguntas, el investigador establece el marco interpretativo de las respuestas, es de-

cir, el contexto donde lo verbalizado por los informantes tendrá sentido para la investigación y el universo cognitivo del investigador. Este contexto se expresa a través de la selección temática y léxica de las preguntas. Interrogar por "los problemas del barrio" en una villa miseria es definir la situación como lo hace un asistente social del Estado. Por eso el investigador debe empezar por reconocer su propio marco interpretativo acerca de lo que estudiará, diferenciándolo en cuanto a los conceptos y la terminología del marco de los entrevistados. Este reconocimiento puede llevarse a cabo revelando las respuestas subyacentes a ciertas preguntas y el rol que esas preguntas suponen que el informante le asigna al investigador.

Límites y supuestos de la no directividad

Otra vía para aprehender las competencias metacomunicativas de una comunidad de hablantes es la entrevista no directiva. En los estudios antropológicos, la no directividad era obligada por el desconocimiento de la lengua, en cuyo proceso de aprendizaje el investigador se internaba en la lógica de la cultura y la vida social.

Pero al aplicar la mirada etnográfica sobre la propia sociedad, ese proceso pareció diluirse. Para re-conocer la distancia entre su reflexividad y la de sus informantes, el investigador necesitó ubicarse en una posición de desconocimiento y duda sistemática acerca de sus certezas. La no directividad se fue sistematizando entonces, incluso en los casos en que la diferencia cultural no era tan evidente.

Desde ciertos enfoques, la no directividad se funda en el "supuesto del hombre invisible", esto es, en la creencia de que no participar con un cuestionario o pregunta preestablecida favorece la expresión de temáticas, términos y conceptos más espontáneos y significativos para el entrevistado.

Es cierto que la no directividad, cuando resulta de una relación socialmente determinada en la cual cuentan la reflexividad de los actores y la del investigador, puede contribuir a corregir la tendencia a la imposición del marco del investigador. Pero esto requiere de todas formas analizar la presencia del investigador no directivo y las condiciones en que se produce la entrevista en el campo de estudio. La reflexividad en el trabajo de campo, y particularmente en la entrevista, puede contribuir a diferenciar los contextos y a detectar la presencia de los marcos interpretativos del investigador y de los informantes en la relación; es decir, cómo interpreta cada uno la relación y sus verbalizaciones. Para ello es necesario ir tendiendo un puente entre ambos universos e identificar a qué preguntas está respondiendo, implícitamente, el informante (Black y Metzger, cit. en Spradley 1979: 86). De este modo es posible descubrir e incorporar temáticas del universo del informante al universo del investigador, y empezar a preguntar sobre ellas.

La no directividad se basa en el supuesto de que "aquello que pertenece al orden afectivo es más profundo, más significativo y más determinante de los comportamientos, que el comportamiento intelectualizado" (Guy Michelat, cit. en Thiollent, 1982: 85, t. n.). Las entrevistas no directivas típicas de los psicoanalistas suponen que la intervención mediatizada y relativizada del terapeuta reside en dejar fluir la propia actividad inconsciente del analizado (Thiollent, 1982).

La aplicación de este supuesto, que puede considerarse, aun con matices, válido para la entrevista etnográfica, conduce a la obtención de conceptos experienciales (*experience near concepts*, véase Agar, 1980: 90), que a su vez permiten dar cuenta del modo en que los informantes conciben, viven y asignan contenido a un término o una situación. En esto reside, precisamente, la significatividad y confiabilidad de la información. Pero para alcanzar esos

conceptos significativos, el etnógrafo se basa en los testimonios vívidos que obtiene de labios de sus informantes, a través de sus líneas de asociación (Palmer, cit. en Burgess, 1982: 107; Guy Michellat, cit. en Thiollent, 1982: 85). En las entrevistas estructuradas, el investigador formula las preguntas y solicita al entrevistado que se subordine a su concepción de entrevista, a su dinámica, a su cuestionario y a sus categorías. En las entrevistas no dirigidas, en cambio, el entrevistador está atento a los indicios que provee el informante, para descubrir, a partir de ellos, los accesos a su universo cultural. Este planteo es muy similar a la transición de "participar en términos del investigador" a "participar en términos de los informantes".

Para lograr el acceso al universo cultural del informante, la entrevista antropológica se vale de tres procedimientos: la atención flotante del investigador, la asociación libre del informante y la categorización diferida, nuevamente, del investigador.

Al iniciar su contacto, el investigador lleva consigo algunas preguntas que provienen de sus intereses más generales y de su investigación. Pero, a diferencia de otros contextos investigativos, sus temas y cuestionarios más o menos explicitados son sólo nexos provisorios, guías tentativas que serán dejadas de lado o reformuladas en el curso del trabajo. La premisa es que, si bien sólo podemos conocer desde nuestro bagaje conceptual y de sentido común, vamos en busca de temas y conceptos que la población expresa por asociación libre. Esto significa que los informantes introducen sus prioridades en forma de temas de conversación y prácticas atestiguadas por el investigador, y en los modos de recibir preguntas y de preguntar que revelan los nudos problemáticos de su realidad social tal como la perciben desde su universo cultural.

Para captar este material, el investigador permanece en estado de atención flotante, un modo de escucha que

consiste en no privilegiar de antemano ningún punto del discurso (Michelat y Maitre, cit. en Thiollent, 1982: 91). Este procedimiento se diferencia del empleado en las encuestas y cuestionarios, porque la libre asociación permite introducir temas y conceptos desde la perspectiva del informante más que desde la del investigador. Promover la libre asociación en la entrevista etnográfica deriva en cierta asimetría en el plano del habla, con verbalizaciones más prolongadas del informante, y mínimas o variables por parte del investigador.

Esta tarea sugiere la metáfora de un guía que conduce a través de tierras desconocidas; el investigador aprende a acompañar al informante por los caminos de su lógica, lo cual requiere gran cautela para prevenir, sobre todo, sus intrusiones incontroladas. Esto implica, además, confiar en que los rumbos elegidos por el baquiano lo llevarán a destino, aunque poco de lo que vea y suponga quede claro por el momento. Esos trozos de información, verbalizaciones y prácticas pueden parecer absurdos e inconducentes, pero son el camino que se le propone recorrer, aun con sentido crítico y capacidad de asombro.

> El centramiento de la investigación en el entrevistado supone que el investigador acepta los marcos de referencia de su interlocutor para explorar juntos los aspectos del problema en discusión y del universo cultural en cuestión (Thiollent, 1982: 93).

En este proceso, la confianza del investigador en el informante se pone de manifiesto en el acto de categorizar. Cuando Hermitte llevaba ya varios meses de investigación sobre la movilidad social en una comunidad bicultural chiapaneca, su trabajo tomó un giro inesperado que la obligó a reformular el tema de investigación. Conversando con un "natural" (indígena) sobre la imagen que la población aborigen tenía del gobierno ladino, sucedió lo siguiente:

H: ¿Y cómo es el gobierno de los naturales?
I: Ah, ése es distinto porque los viejitos vuelan y si hacés algo malo te chingan.
H: ¿Cómo? –preguntó sorprendida la investigadora.
I: Sí, los viejitos vuelan alto y te chingan.
(Hermitte, 1960; GTTCE, 1999).

Hermitte ya había escuchado este tipo de comentarios pero los había mantenido al margen, sin llegar a categorizarlos. La categorización diferida (Maitre, cit. en Thiollent, 1982: 95), a diferencia de la anticipada, consiste en una lectura mediatizada por el informante. Hermitte reparó esta vez en una formulación en principio incomprensible ("los viejitos vuelan") y comenzó a explorarla hasta encontrar el sistema indígena de creencias fundado en el *nahual* y la brujería como ejes de las nociones y prácticas referidas a la salud y la enfermedad, un medio de control social autónomo e inaccesible para los ladinos o mestizos.

La categorización diferida se ejerce a través de la formulación de preguntas abiertas que van encadenándose sobre el discurso del informante hasta configurar un sustrato básico con el cual puede reconstruirse el marco interpretativo del actor. Este tipo de diálogo demanda un papel activo del entrevistador, por un lado, porque hay un reconocimiento de que sus propias pautas de categorización no son las únicas posibles y, por otro lado, porque identifica los intersticios del discurso del informante en los que debe "hacer pie" para reconocer o construir su lógica. En segundo lugar, la categorización diferida se plasma en el registro de información que aparentemente no tiene razón de ser para el investigador. Si en el marco del cuestionario habitual el investigador hace preguntas y recibe las respuestas, en el de la entrevista etnográfica el investigador formula preguntas cuyas respuestas se convierten en nuevas preguntas. Pero este proceso no es mecánico; demanda capacidad de asombro, y para que esto

sea posible debe haber una ruptura con sus sentidos que "tenga sentido" para el investigador. Y para esto, a su vez, se necesita tiempo, la espera paciente y confiada de que, si bien por el momento sólo se comprenden fragmentos dispersos, seguramente más adelante se podrán integrar de manera coherente. Se trata de una espera activa en la que el investigador relaciona, conjetura, confirma y refuta sus propias hipótesis etnocéntricas. Tal como sucede con la observación participante, la entrevista etnográfica requiere un alto grado de flexibilidad que se manifiesta en estrategias para descubrir las preguntas idóneas y prepararse para identificar los contextos en virtud de los cuales las respuestas cobran sentido. Estas estrategias se despliegan a lo largo de la investigación, y en cada encuentro.

La entrevista en la dinámica general de la investigación

Dentro del proceso general de investigación, la entrevista acompaña dos grandes momentos: el de apertura, y el de focalización y profundización. En el primero, el investigador debe descubrir las preguntas relevantes; en el segundo, implementar preguntas más incisivas de ampliación y sistematización de esos aspectos considerados significativos (McCracken, 1988).

Descubrir las preguntas

En el trabajo de campo etnográfico, la entrevista es una alternativa más entre otros tipos de intercambio verbal, en los cuales no hay un orden preestablecido. Puede aparecer al principio o ya avanzada la investigación, dependiendo del lugar que tenga esta situación en la rutina local y de las decisiones del investigador. Sin embargo, en la primera

etapa y hasta tanto no haya sumado algunas páginas a sus notas, la entrevista etnográfica sirve fundamentalmente para descubrir preguntas, es decir, para construir los marcos de referencia de los actores a partir de la verbalización asociada más o menos libremente en el flujo de la vida cotidiana. De estos marcos extraerá las preguntas y temas significativos para la segunda etapa.

El investigador necesita partir de una temática predeterminada, que será provisoria hasta tanto la vincule o sustituya por otros temas más significativos. Aceptar este carácter transitorio permite abrir la percepción a temas aparentemente inconexos, sin interpretarlos como elusiones, desvíos o pérdidas de tiempo.

En una oportunidad, Roberto, un estudiante de antropología, entrevistó a una señora que vivía en departamentos cercanos a un barrio humilde de Buenos Aires. Le interesaban los prejuicios contra residentes estigmatizados como "uruguayos", habitantes de conventillos, "negros" e inmigrantes provincianos "villeros". En la primera entrevista, Roberto preguntó sobre el trabajo, la familia y el barrio, sin que su entrevistada aludiera a distinciones sociales o raciales. Pero, de pronto, ella empezó a contarle, por propia iniciativa, acerca de su práctica de aerobismo. Roberto, algo decepcionado por el rumbo que tomaba la conversación –sentía que se le iba de las manos–, le preguntó por dónde solía correr y ella le fue detallando sus circuitos habituales. Se trataba de un área bien definida, y precisamente la zona más pobre y con mayor concentración de conventillos quedaba excluida. Roberto, desde su "atención flotante", le preguntó: "Y por esta y esta calle ¿no corrés?", "¡Nooo!", le respondió ella, "¡si ahí están los negros!". Por una vía indirecta, que no parecía pertinente, había dado exactamente con el tema que le preocupaba, la segregación sociorresidencial.

Esa experiencia pone de manifiesto, también, la importancia de "no ir al grano". Esta expresión significa, en el

lenguaje corriente, encarar directamente un tema. Por definición metodológica, el investigador no puede hacer esto cuando comienza la investigación porque desconoce no sólo "cómo hacerlo" sino "cuál es el grano" para el o los informantes. Este desconocimiento, sin embargo, puede ocultarse bajo la similitud formal entre las categorías teóricas y las categorías nativas. Por ejemplo, si en un barrio humilde cuyos habitantes identifican "cultura" con "alta cultura" se formula la pregunta "¿Cuáles son las manifestaciones culturales de este barrio?", la respuesta será: "Ninguna".

El descubrimiento de las preguntas significativas según el universo cultural de los informantes es central para llegar a conocer los sentidos locales. Esto puede hacerse escuchando diálogos entre los mismos pobladores y tratando de comprender de qué hablan y a qué pregunta implícita están respondiendo (indexicalidad y reflexividad); o bien pidiéndole a alguien que formule una pregunta interesante acerca de algún tema (por ejemplo, "¿Cómo preguntaría sobre la vida en el barrio?"), o una pregunta posible para cierta respuesta ("¿Qué pregunta generaría la respuesta 'acá el barrio es muy tranquilo'?") (Spradley, 1979: 84).

Sin embargo, estos procedimientos tienen sus inconvenientes, porque, si los informantes no comprenden la reflexividad del investigador (esto es, sus propósitos), pueden responder con lo que suponen que éste desea oír. Spradley recomienda usar preguntas descriptivas que soliciten al informante que hable de cierto tema, cuestión, ámbito, época de su vida, experiencia o conflicto, por ejemplo: "¿Puede usted contarme cómo es el barrio? ¿Puede contarme sus primeros años en el barrio?". Estas preguntas resultan útiles para construir los contextos discursivos o marcos interpretativos de referencia en términos del informante. Desde estos marcos, el investigador puede avanzar hacia preguntas culturalmente relevantes, al tiempo que se familiariza con modos de pensar, asociando términos y frases a hechos, no-

ciones y valoraciones. Por eso es clave que en esta primera etapa el investigador aliente al informante a ampliar sus respuestas y descripciones, explicitando incluso aquello que podría parecerle trivial o secundario.

Esto puede lograrse introduciendo la menor cantidad posible de interrupciones, dejando que fluya el discurso por la libre asociación, o bien mediante preguntas abiertas. Sin embargo, permanecer en riguroso silencio puede provocar ansiedad o malestar, e incluso la finalización del encuentro. Si el silencio parece forzado, en lugar de denotar interés y respeto por parte de quien escucha, puede generar la impresión de que el hablante está siendo evaluado. Por otro lado, si las interrupciones son necesarias para dar fluidez al encuentro, es conveniente que el investigador se pregunte qué pretende con ellas y cuáles podrían ser sus derivaciones. No obstante, es necesario señalar que la dinámica de la entrevista y las personalidades en juego introducen particularidades que ningún recetario o manual puede predecir.

A lo largo de una entrevista, el investigador puede adoptar medidas diversas para promover la locuacidad del informante, con grados variables de directividad (Whyte, 1982: 112):

i) un simple movimiento con la cabeza, asintiendo, negando o mostrando interés (Inf.: "Y así, el barrio se puso tranquilo"; Inv.: "Ahá");
ii) repetir los últimos términos del informante (Inv.: "¿Así que se puso tranquilo?");
iii) emplear estas últimas frases para construir una pregunta en los mismos términos (Inv.: "¿Y por qué se volvió tranquilo?", o bien: "¿Cuándo se puso tranquilo?");
iv) formular una pregunta en términos del investigador sobre los últimos enunciados del informante (Inv.: "Y ahora que está tranquilo, ¿cuál

es la diferencia en el barrio comparado con otros tiempos?");

v) en base a alguna idea expresada por el informante en su exposición, pedirle que amplíe (Inv.: "Usted me decía que antes la gente era más pacífica, ¿qué cosas pasaban entonces para que la gente fuera así?");

vi) introducir un nuevo tema de conversación.

Conviene que las interrupciones del investigador en el discurso del informante sean cuidadas y en lo posible no accidentales, para evitar interrumpir la libre asociación de ideas (Kemp y Ellen, 1984). Pero también es necesario intercalar preguntas aclaratorias o de "respiro", a riesgo de perder el hilo de la exposición o agotar al informante.

Para las preguntas de apertura del discurso del informante, Spradley distingue cuatro subtipos de las preguntas *gran tour* (1979: 86), que interrogan acerca de grandes ámbitos, situaciones, períodos (por ejemplo: "¿Puede usted contarme cómo es el barrio?"):

- las típicas, en que se interroga sobre lo frecuente, lo recurrente ("¿Cómo se vive en este barrio?");
- las específicas, referidas al día más reciente del informante, o a un ámbito más conocido por él, etc. ("¿Cómo fue la semana pasada en el barrio?");
- las guiadas, que se hacen simultáneamente a una visita por el lugar, cuando el informante añade explicaciones conforme avanza la visita (Cantilo, un vecino de la villa, me fue mostrando el camino que solía hacer al Mercado de Abasto, mientras comentaba sobre la gente a la que saludaba; cuando llegamos me acompañó por el interior contándome qué hacía mientras hurgaba en los tachos de basura, mandaba a la hija menor a "manguear" a los puesteros y nego-

ciaba con otros la descarga de algunos camiones para el día siguiente. De este modo, tuve una idea aproximada del contexto de donde Cantilo extraía parte de su alimentación y conformaba ciertas redes sociales y de reciprocidad);

- las relacionadas con una tarea o propósito, paralelamente a la realización de alguna actividad, como cuando el informante explica lo que está haciendo (una comida, un arreglo en su casa, etc.).

Las preguntas *mini tour*y sus subtipos son semejantes a las anteriores, pero se refieren a unidades más pequeñas de tiempo, espacio y experiencia. Se puede interrogar acerca de un servicio hospitalario, una zona del barrio (una avenida o calle en particular), el último año de trabajo o la última huelga, por ejemplo.

En ambos casos pueden intercalarse preguntas de ejemplificación para solicitar al informante que mencione algún caso concreto vivido o atestiguado por él. Así, Silvita comentó que "Acá el problema es que al villero lo tratan como basura". Yo pregunté: "¿Por qué? A vos o a alguien que vos conozcas le pasó algo alguna vez?". "¡Pufff!, ¡claro! El otro día venía en el colectivo y me bajé, y unos pibes dicen bien fuerte, para que se escuche, ¿no?, dicen: 'lástima que sea villera'. Yo no sabía adónde meterme".

Por otra parte, cualquiera que sea la pregunta, puede plantearse en términos sociales (¿Qué hace la gente en la Cuaresma?) o personales (¿Qué hace usted en la Cuaresma?)

A lo largo de la descripción, el informante suministra información acerca de quiénes están presentes, cuántos son, qué ocurre, cuáles son las actividades preponderantes, qué situaciones son frecuentes, cuánto tiempo han estado viviendo allí; cómo es el lugar, su extensión, sus subdivisiones internas, etc. A cada respuesta podrían seguirle nuevas preguntas acerca de qué, cómo, quién, dónde, cuándo, por qué y para qué (Spradley, 1979; Agar, 1980).

En el curso de la conversación, el investigador puede recurrir a interrogantes estratégicamente directivos. Las preguntas anzuelo (*bait*, véase Agar, 1980: 93) pueden dar pie al pronunciamiento enfático del informante. En las preguntas del tipo "abogado del diablo" (véase Spradley, 1979), el investigador suministra un punto de vista premeditadamente erróneo o contrapuesto para que el informante lo corrija o exponga su argumento.

En las preguntas hipotéticas se trata de ubicar al informante frente a un interlocutor o situación imaginaria. Por ejemplo: "¿Cómo se imagina que será la vida en los departamentos?". La presentación de situaciones hipotéticas puede permitir imaginar otras respuestas y puntos de enunciación que atañen a la valoración de la situación real (Spradley, 1979).

En síntesis, durante la primera etapa, el investigador se propone armar un marco de términos y referencias significativo para sus futuras entrevistas; aprende a distinguir lo relevante de lo secundario, lo que pertenece al informante y lo que proviene de sus propias inferencias y preconceptos, y en el curso de este proceso modifica y relativiza su perspectiva sobre el universo cultural de los entrevistados. Como señala Agar, "en la entrevista etnográfica todo es negociable" (1980: 90). Los informantes reformulan, niegan o aceptan, aun implícitamente, los términos y el orden de las preguntas y los temas, sus supuestos y las jerarquizaciones conceptuales del investigador. De este modo, el investigador hace de la entrevista un puente entre su reflexividad, la reflexividad propia de la interacción y la de la población.

Focalizar y profundizar: segunda apertura

En la etapa siguiente el objetivo es seguir abriendo sentidos pero en determinada dirección, con mayor circunscripción y habiendo operado una selección de los sitios,

situaciones y términos privilegiados donde se expresa alguna relación significativa con respecto al objeto del investigador. En esta segunda etapa, el investigador puede dedicarse a ampliar, profundizar y sistematizar el material obtenido, estableciendo los alcances de las categorías significativas identificadas en la primera etapa. Para ello se vale de nuevas formas de entrevista que le permitan descubrir las dimensiones de una categoría o noción.

En las investigaciones en sociedades "exóticas", el descubrimiento o la identificación de categorías son, quizás, más sencillos que en la propia sociedad del investigador, porque los términos le resultan poco familiares y es más sensible a sus manifestaciones. Pero, en su propio medio, estos conceptos se ocultan en expresiones que el investigador cree conocer porque las utiliza o las ha escuchado reiteradamente, aunque en realidad las desconozca en su nueva o particular significación.

Para explorar el sentido de un número restringido de categorías, es conveniente reformular la perspectiva de la interrogación sobre un término específico, y buscar sus relaciones con otras categorías sociales. Pero es mejor encarar esta búsqueda en relación con los usos más que mediante definiciones abstractas. Cuando entrevistaba a una concejal sobre los residentes de las villas, me contestó que lo más problemático era la promiscuidad. Pregunté: "¿Qué es 'promiscuidad' para usted?". La entrevistada, sorprendida, me respondió: "¿¡Cómo 'qué es promiscuidad'!? ¡Que andan en la promiscuidad, que son así, promiscuos!". Yo no veía cómo salir del atolladero. Su sorpresa podía deberse a que consideraba: a) que no había sido clara con el término, b) que se había expresado mal, c) que no estaba a la altura del entrevistador, o, y éste era el caso, d) que la entrevistadora era una ingenua o una tonta, porque todo el mundo sabe qué significa "promiscuidad", pues forma parte del acervo del sentido común. Opté por enfocar la cuestión hacia el uso del término y le

pregunté: "¿Por qué me dice que los villeros viven en la promiscuidad? ¿Usted qué vio?". "Y, los ves, vas a la casa y los ves." "Ahá." "Un hijo se llama López, otro Martínez, otro Pérez. Ahí ves bien clarito la promiscuidad, ¡todos hijos de distinto padre!".

En esta etapa, Spradley sugiere preguntas estructurales y contrastivas. Las primeras se utilizan para interrogar acerca de otros elementos de la misma o de otras categorías, que puedan a su vez ser englobadas en categorías mayores (Spradley, 1979). Por ejemplo, cuando detecté que el "villero" es sólo uno de los posibles habitantes de las villas, pregunté "¿Quiénes más viven en la villa?", a lo que se me respondió: "gente rescatable", "gente decente", etc.

Con las preguntas contrastivas se intenta establecer la distinción entre categorías. Siguiendo con el ejemplo, podía preguntar: "¿Qué diferencia hay entre el 'villero' y la 'gente rescatable'?". Como la comparación entre estos términos proviene del uso categorial de los informantes, de una pregunta contrastiva se extraen datos acerca de la comparatividad de los elementos (Agar, 1980; Spradley, 1979). Los "no villeros", por ejemplo, conciben al "villero" como lo opuesto a la "gente rescatable", a la vez que consideran al "paraguayo" como un tipo de villero.

El contraste es un tipo posible de relación entre categorías. Otras relaciones que permiten articular conceptos son las de inclusión (el villero es un tipo de pobre), ubicación (la vía es una parte de la villa), causa ("Trini fue a la salita porque no sabía qué tenía la criatura"), razón ("se van de la villa por el mal ambiente"); localización de la acción ("la vía es un lugar donde hay mucha joda"), función ("un pasillo con más de una entrada de acceso sirve para que se rajen los chorritos-ladronzuelos"), secuencia ("para hacer el pasillo primero se organizaron, después mangaron a los demás, después fueron a la Municipalidad y después trajeron los materiales y se pusieron a laburar"), y atributos ("acá en la villa es jodido, se inunda") (Spra-

dley, 1979). Una vez identificadas, se puede explorar el modo en que otros informantes relacionan y utilizan estas mismas categorías. En este punto, las encuestas y los cuestionarios son útiles porque permiten examinar los usos en universos mayores.

En un segundo momento de la investigación, también se puede avanzar sobre temas que, por considerarse tabú, conflictivos, comprometedores o vergonzantes, no se han tratado en los primeros encuentros. Estas cuestiones suelen darse a conocer cuando el informante sabe "algo más" del investigador, en particular cómo maneja la información, si es capaz de preservar el secreto y la confianza. Ello es vital para asegurar que las actividades, reflexiones u opiniones de cada uno de los entrevistados no trascenderán a los demás, ni dañarán su imagen y sus vínculos.

Sin embargo, guardar secretos no es sencillo cuando se trata de hechos conflictivos cuyos protagonistas son fácilmente identificables. ¿Cómo no poner de manifiesto la fuente y, al mismo tiempo, contrastar visiones contendientes? A esto se suma que el investigador suele ser el confesor, y también el blanco de los reclamos de legitimidad de las partes en disputa. Una forma de evitar suspicacias es ampliar la problemática de tratamiento a través de preguntas lo suficientemente generales como para incluir aspectos relativos a las versiones enfrentadas, pero esto obliga a buscar un tema general adecuado para englobar el caso particular (Whyte, 1982: 116).

Además, los temas tabú son propios de cada grupo social y de cada sociedad. Es probable que el investigador descubra en sus primeras indagaciones algunos de estos temas, a través de ciertos comentarios de sus informantes que le advierten que su tratamiento es inadecuado o prohibido. No existe una única conducta correcta respecto de estas cuestiones; su manejo resulta más bien de una constante negociación entre el investigador y sus informantes. Tiempo y continuidad en el trabajo de campo pueden contri-

buir a que éstos decidan que ya es hora de abrir "algunas cajas fuertes"; más allá de esto, es muy probable que la relación se mantenga en términos cordiales y en un nivel más bien general.

En suma, durante el período de profundización y focalización, la no directividad sigue resultando útil, ya que la apertura de sentidos no concluye sino con la investigación misma; de hecho, ahora la búsqueda continúa dentro de los límites fijados en la primera fase. Por otra parte, un grado mayor de directividad puede contribuir en esta segunda etapa a cerrar temas y a ponderar los niveles de generalización de la información obtenida.

La entrevista en la dinámica particular del encuentro

La entrevista es un proceso en el que se pone en juego una relación que las partes conciben de maneras distintas. La dinámica particular sintetiza las diversas determinaciones y condicionamientos que operan en la interacción y, en especial, en el encuentro entre investigador e informantes. Sus variantes son infinitas, pero algunos puntos nodales reaparecen en todas las entrevistas, como los temas, los términos de la conversación (unilateral, bilateral, informativa, intimista, etc.), el lugar y la duración. A continuación nos ocuparemos de ellos bajo dos términos generales: el contexto y el ritmo de la entrevista.

El contexto de entrevista

Suele entenderse por contexto el "marco" del encuentro. Aquí, según ya señalamos, lo concebimos no como telón de fondo de una trama, sino como parte de la trama misma (C. Briggs, 1986; Giglioli, 1972). En este sentido, el contexto comprende dos niveles, uno ampliado y otro restringido. El primero se refiere al conjunto de relacio-

nes políticas, económicas y culturales que engloban al investigador y al informante (si ambos representan poderes asimétricos en una relación colonial, de clase, etc.). "Durante el Proceso [el régimen militar que gobernó la Argentina entre 1976 y 1983], cuando venía algún asistente social a hacernos preguntas para arreglar algo en la villa, seguro que al día siguiente te barrían. Por eso acá no habla nadie", le decía un vecino de un barrio humilde a la antropóloga Claudia Girola. El contexto restringido, en cambio, se refiere a la situación social específica del encuentro, donde se articulan lugar, personas, actividades y tiempo. Las instancias de este nivel varían en relación más directa con el desarrollo del trabajo de campo en la unidad social particular.

En un trabajo de campo, la entrevista suele tener lugar en ámbitos familiares para los informantes, pues sólo a partir de sus situaciones cotidianas y reales es posible descubrir el sentido de sus prácticas y verbalizaciones. Sucede sin embargo que, como "extranjero", el investigador no conoce de antemano cuál es el contexto significativo y/o adecuado, y esto en dos sentidos. Por un lado, en el caso de los residentes de villas miseria, habituados a que los agentes oficiales se relacionen con ellos en términos represivos o asistenciales, seguramente esa experiencia incidirá en los roles que le asignen al investigador. Estos hábitos definen la relación de entrevista y la información que se produce. Por otro lado, si bien la entrevista etnográfica suele hacerse en el medio habitual del entrevistado, esto no siempre es una ventaja. Si, por ejemplo, la informante se siente controlada por su marido, puede ser conveniente buscar otros ámbitos más "neutrales". Quizás sea acertado dejar entonces que en una primera instancia el informante decida el lugar del encuentro, para luego explorar gradualmente lugares alternativos y sus respectivas significaciones.

Los ritmos del encuentro

En términos generales, una entrevista tiene un inicio, un desarrollo y un cierre. Puede dar comienzo con cualquier interlocutor, en cualquier lugar, habiendo o no concertado el encuentro, con o sin una duración estipulada. Instancias como los encuentros casuales y los comentarios "al pasar" pueden conducir a un intercambio más prolongado.

A diferencia de los intercambios verbales ocasionales, la dinámica de las entrevistas de mediana a larga duración implica un mayor número de decisiones por parte del informante y del investigador (McCracken, 1988). Puede ser aconsejable no enfocar temáticas demasiado acotadas hasta que la relación se consolide y el informante conozca más acabadamente, en sus propios términos, los objetivos del investigador. Al comenzar el encuentro, puede ser oportuno referirse a temas triviales, teniendo en cuenta que lo que se considera trivial varía de acuerdo con el sector social, étnico y etario de que se trate. Cada encuentro, sin embargo, es una caja de sorpresas y puede revelar cuestiones que se suponían confidencialísimas y que quizás no vuelvan a aparecer.

Una de las premisas clave con respecto a la duración de la entrevista es no cansar al informante ni abusar de su tiempo y disposición; el material obtenido en tales circunstancias puede darse por compromiso, para "sacarse de encima al investigador", y éste arriesga cerrar las puertas a encuentros ulteriores. Intercalar alguna experiencia o comentario acerca de alguna vivencia del investigador puede compensar los términos unilaterales propios de una interacción entre alguien que pregunta y alguien que responde, y contribuir a crear un espacio para que el informante exprese sus dudas y haga sus preguntas. Estas consideraciones dependen de una distinción adecuada entre el tiempo del investigador y el de los entrevistados; pese a su denominación, común a la jerga policial y también pe-

riodística, los *informantes* no son máquinas que responden según los plazos y necesidades del investigador.

El tiempo y los tiempos se negocian y construyen recíprocamente en la reflexividad de la relación de campo. Esperas, urgencias, pausas y retrasos son también significados que el investigador debe aprender "en carne propia". Un etnógrafo de campo "tiempo completo" puede disponer de sus actividades sin someterse a horarios "urbanos" o "de oficina". Sin embargo, el tiempo es también un ritmo interno que el investigador lleva consigo adonde quiera que vaya. La impaciencia suele ser enemiga de la relación de trabajo. Aunque el investigador no elimine sus ansiedades, puede ponerlas en foco e identificarlas como carga propia.

El cierre o desenlace del encuentro tiene sus peculiaridades. En ciertos casos, las intrusiones externas pueden dar por terminada la entrevista o bien modificar su orientación. En lo que atañe al investigador, no es conveniente concluir la entrevista de manera abrupta en momentos de gran emotividad o en pleno tratamiento de puntos conflictivos y/o tabú.

Estas y otras recomendaciones pertenecen a la esfera del trato interpersonal y seguramente serán manejadas por cada investigador según sus propios criterios y aquellos que haya aprendido en el trato cotidiano a lo largo de su trabajo de campo. Este proceso de aprendizaje, que recorre la entrevista y la observación participante, tiene estrecha relación con la imagen que los informantes han construido del investigador.

5. El registro: medios técnicos e información sobre el proceso de campo

Cuando se habla de "registro", se está aludiendo a dos procesos simultáneos, a menudo indiferenciados por aquella concepción que considera al trabajo de campo como una captación inmediata de "lo real". Esta perspectiva afecta tanto al recurso tecnológico por el cual se almacena información –lo que llamaremos "formas de registro"– como a la información misma, pues convierte al vehículo que une el campo y la oficina, el trabajo en terreno y el análisis, en una misma unidad que subsume el acto de registrar y los datos registrados. Según esta lectura, el registro es un medio por el cual se duplica el campo en forma de notas (registro escrito), imágenes (fotografía y cine) y sonidos (registro magnetofónico). Una perspectiva como la que venimos sugiriendo aquí permite complejizar esta operación sin por ello perder de vista la necesidad de realizar cuidadosos y sistemáticos registros durante el trabajo de campo. Pero, ¿cómo lograrlo? En primer lugar, mediante la aplicación crítica e inteligente de técnicas de obtención de información que permitan al investigador ver y oír lo inesperado, abrir cada vez más sus sentidos, y distinguir las reflexividades que confluyen en el trabajo de campo (como consta en los tres capítulos precedentes). En segundo lugar, mediante el registro de la información considerada diversa, inesperada o múltiple. En tercer lugar, resulta fundamental consignar el proceso de apertura de la percepción y exposición de la propia reflexividad como distinta

de la reflexividad de los nativos y de la reflexividad del trabajo de campo en sí.

En efecto, el registro no implica que el investigador "se lleve el campo a casa" sino que logra, más bien, una sucesión de imágenes instantáneas del proceso de apertura hacia otras reflexividades. Al situarse en un contexto determinado, la relación entre investigador e informantes se concreta y complejiza, incorporando variantes de dicha relación. En ese proceso, el registro es una especie de cristalización de la relación vista desde el ángulo de quien hace las anotaciones o fija el teleobjetivo de la cámara. Pero este ángulo no es equiparable a "la realidad registrada", en primer lugar porque un registro no puede dar cuenta de todo sino que implica un recorte de lo que el investigador supone relevante y significativo. Los criterios de significatividad y relevancia, a su vez, responden al grado de apertura de la mirada del investigador en esa etapa de su trabajo de campo. Por eso, el registro es una valiosa ayuda: 1) para almacenar y preservar información, 2) para visualizar el proceso por el cual el investigador va abriendo su mirada, aprehendiendo el campo y aprehendiéndose a sí mismo, y 3) para visualizar el proceso de producción de conocimientos que resulta de la relación entre el campo y la teoría del investigador, proceso que en las notas queda a cargo exclusivamente de quien hace el registro. A causa de esto, resulta imprescindible que el investigador registre no sólo lo que ocurre "ahí afuera", sino también todo aquello que pueda echar luz sobre las razones que lo llevan a registrar algunas cuestiones y relegar otras, a reparar en determinados aspectos y no en otros, a integrarlos de una y no de otra manera. Lo que el investigador tiene en su registro es la materialización de su propia perspectiva de conocimiento sobre una realidad determinada, no esa realidad en sí. Pero esto no significa que la realidad no exista o sea irrelevante; por el contrario, resulta fundamental, precisamente, para la producción de descripciones menos etno-

céntricas que incorporen la perspectiva nativa. Para que el registro se oriente en esta dirección, es necesario explicitar a cada paso, en la medida de lo posible, la intervención conceptual de quien registra para abrir su mirada, reconociendo los contrastes con el mundo social en estudio e interrogándose por el significado, dentro de su propio marco conceptual y en función de su objeto de conocimiento, del material obtenido y transformado en dato.

Formas de registro

Los investigadores de campo han optado por determinadas formas de registro según su grado de fidelidad respecto del referente empírico. Pero es necesario reparar en que las modalidades de registro, al igual que la presencia del investigador en el proceso de obtención de información, inciden en la dinámica de lo real, y deben por lo tanto ser analizadas no sólo en función de su fidelidad sino también en función de dicha incidencia. Esto significa que el recurso al que apela el investigador no será más o menos adecuado porque altere o no el campo y la conducta de los informantes, sino porque cada forma de registro, así como cada investigador y cada personalidad, inciden de algún modo en la relación de campo. Y este "modo" también debe ser reconocido y explicitado. Como vimos, aun cuando el investigador no lleve consigo ningún implemento técnico (grabador, filmadora, libreta de notas), su sola presencia, su atención, su comportamiento, afectan el medio observado. Lo deseable no es borrar esta incidencia sino reconocerla, caracterizarla e incorporarla como condición de la investigación social.

El investigador puede realizar el registro en el transcurso de los hechos o bien posteriormente. En el primer caso, las modalidades más habituales son el uso del grabador y las notas escritas. El grabador asegura una fidelidad "casi

total" de lo que se verbaliza; decimos "casi" no sólo por los eventuales problemas técnicos que pudieran acaecer con respecto a la grabación, sino también porque un grabador no registra movimientos, gestos, artefactos materiales ni relaciones entre personas. El registro por medio escrito suele hacerse en una libreta de notas, en versión taquigráfica, tomando algunas expresiones textuales y signos indicadores de los temas tratados que se completarán luego. Otra alternativa es no tomar notas en absoluto y apelar a la memoria y a la reconstrucción una vez transcurrido el encuentro. Cada uno de estos sistemas genera efectos particulares en la interacción.

En relación con el informante, la grabación combina un efecto de total fidelidad con otro de inhibición, reticencia o temor. Desde el punto de vista del investigador, implica una mayor comodidad, a tal punto que es frecuente no reparar en lo que se está diciendo. El investigador no recuerda a ciencia cierta qué se trató en el encuentro y puede suceder que el informante "se largue a hablar" recién cuando se apaga el aparato. La extrema dependencia de este recurso técnico puede desalentar en el investigador el uso de la memoria, con lo cual se dejan de lado los "datos fuera de libreto". Por otra parte, grabar los encuentros exige también una posterior desgrabación, que suele ser lenta y costosa, lo que hace que el acopio de todo el material se postergue para el final del trabajo de campo. Esta demora dilata, notablemente, la distinción de las reflexividades que se están cruzando en el campo, y transforma un proceso reflexivo en una "mera recolección" o captación empirista de los datos. En este contexto, resulta difícil evitar la aplicación cada vez más cristalizada de preguntas y la participación cada vez más mecánica en la interacción con los nativos. Por eso, el acto de transcribir notas constituye una de las herramientas por excelencia para la elaboración reflexiva de lo que ocurre en el campo y, simultánea e inexorablemente, para la producción de datos. No basta

con almacenar la información en una carpeta, un CD o en el disco de la computadora. Es necesario trabajarlos, estudiarlos, relacionarlos e interpretarlos de manera continua y progresiva.

Más aún, suponer que la grabación asegura "llevarse el campo a casa" sólo es cierto parcialmente, en la medida en que se limite el campo a sonidos físicos verbalizados por el informante. Pero este recorte del flujo de la vida cotidiana no garantiza que el investigador pueda reconstruir la situación en la que se produjeron esas verbalizaciones y su contexto resultante (gestos, expresiones corporales, la identidad de las personas reunidas, desplazamientos espaciales, hechos antecedentes y consecuentes de la situación registrada, actitud del investigador, etc.). Esta limitación no es sólo técnica; es epistemológica. Si bien un buen y fiel registro permite volver sobre los datos con cierta confiabilidad y *revivir* las condiciones en que se produjo la información, cualquiera sea el lapso transcurrido desde que se obtuvo, es conveniente no homologar veracidad de la información y veracidad de la interpretación o, en los términos que venimos utilizando, de la descripción. El registro grabado no evita el recorte de la información y la construcción de datos, pues, en tanto parte de una descripción, éstos son siempre una elaboración del investigador.

A los efectos de "des-centrar" el conocimiento de la unidad social, es imprescindible contar con un nutrido cuerpo de materiales. Sin embargo, la forma de registro se encuadra en el contexto de una relación social. Y suele ocurrir que el informante tenga una imagen estereotipada de la investigación social, que requiere entonces de ciertas prácticas para legitimarse, como la presencia del grabador y el cuaderno de notas.

Si el investigador es veloz para tomar notas durante la entrevista, la función del grabador puede ser sustituida por versiones más o menos completas de lo verbalizado. Por ejemplo, los registros de lo que ocurre en una sala

de clases suelen realizarse por este medio, mediante una serie de criterios de notación que permiten, a diferencia del grabador, incorporar la conducta de los alumnos y la disposición del maestro, y lo que se escribe en las pizarras. Para los registros en el campo educativo, Rockwell (1980) sugiere utilizar comillas para la notación textual; barras para la notación textual aproximada, paréntesis para las aclaraciones contextuales como climas, gestos, etc.; puntos suspensivos subrayados para lo que no se alcanza a registrar; puntos suspensivos para señalar que el que habla no termina su enunciado, y subrayado para lo que se escribe en el pizarrón o se dicta.

Sin embargo, este medio reproduce algunas de las dificultades del registro magnetofónico y agrega otras. La más frecuente es que enfrenta al investigador al dilema de atender y mirar al informante, o bien tomar notas. En el curso de la entrevista, y desde luego en el desarrollo de una ceremonia o una discusión o cualquier evento observable, el registro escrito puede incomodar al informante. En las entrevistas, el interlocutor a veces termina dictándole al investigador en lugar de responder más espontáneamente. Además, el contacto visual es fundamental para establecer una relación de confianza, proximidad y soltura, marco conveniente para desarrollar buenas entrevistas. Quizás sea aconsejable postergar el registro o tomar nota indicialmente de los temas tratados y de algunas expresiones que se consideren particularmente interesantes en función de los objetivos del investigador, sus hipótesis o, incluso, sus intuiciones. La obsesión por anotar todo también puede conducir a que el investigador no formule preguntas en momentos en que la conversación decae y se produzcan entonces silencios desconcertantes para ambos interlocutores. El registro escrito simultáneo puede estorbar al informante en la medida que le recuerda permanentemente que está siendo observado. Su inhibición es, entonces, una versión corregida y aumentada de la que produce el gra-

bador, siquiera porque el grabador es menos ostensible y las partes pueden olvidarse de su presencia al calor del encuentro. En este caso, el contacto visual con el investigador compensa la atención en la forma de registro, lo que no ocurre con el registro escrito simultáneo.

Sin embargo, todo depende de los hábitos de los nativos. Si el informante homologa "trabajo serio" con formas de registro visibles, como sucede en el periodismo, puede incluso ofenderse si el investigador no toma notas o graba o filma, bajo el supuesto de que alterará u olvidará partes significativas de su discurso. Es usual que el informante pregunte, después de dos horas o más de entrevista informal: "¿Y?, ¿cuándo me va a hacer la entrevista?"; o que le "tome examen" al investigador para cerciorarse de que, aun sin grabador y sin libreta de notas, pudo retener lo que el informante le dijo. En estos casos, puede ser aconsejable grabar o tomar notas y, luego de apagado el grabador o cerrada la libreta, continuar la entrevista como una charla informal. Aquí es cuando suelen surgir algunos temas de modo menos planificado y sobreactuado.

Reconstruir *a posteriori* de la "sesión de campo" puede ser conveniente por varias razones: en contextos conflictivos que impliquen persecución, suspicacia, enfrentamiento o subordinación al poder, el informante puede retraerse al considerar que su palabra está comprometida en manos (o instrumentos) de un extraño, puesto que desconoce su verdadero destino, y posiblemente desee precaverse contra su mal uso o publicidad ante grupos antagónicos. La inhibición y la vergüenza pueden también suscitarse cuando se tratan asuntos personales o tabú, particularmente temas como el sexo, los conflictos familiares o ciertas cuestiones morales. Los aspectos no verbalizables del encuentro, como el contexto o los eventos que lo preceden y suceden, también pueden registrarse *a posteriori*, así como cuando el informante se explaya "fuera de libreto" sobre algún tema. En todos estos casos, es conveniente hacer un

primer listado indicial de los temas en un sitio apartado o ya fuera del campo; y luego, con más tiempo, comenzar la transcripción detallada de la situación del encuentro. Aunque al principio esto parezca inviable, se trata de un aprendizaje que se logra con la práctica de la memoria, la asociación y la atención en el campo. El investigador puede retener cada vez más y mejor información no sólo por la experiencia profesional sino también, y fundamentalmente, porque va comprendiendo lo que ve y escucha en términos que antes le resultaban poco significativos por desconocer la reflexividad de los pobladores.

Por otra parte, y en apoyo a la reconstrucción *a posteriori*, el transcurso de la vida cotidiana y sus múltiples niveles y dimensiones no pueden captarse, como decíamos, en una cinta magnetofónica o en una filmación. Es cierto que el registro diferido es menos fiel que la grabación y el registro paralelo a la entrevista. Pero si el investigador necesariamente recorta, condensa y sintetiza los testimonios y los eventos según su propia reflexividad, avanzar en el reconocimiento de la reflexividad de los pobladores forma parte de su proceso de conocimiento. El desafío consistirá, entonces, en aprender a ver y escuchar lo que no podía registrarse por falta de categorías homólogas en la concepción del investigador.

Para ello es de gran ayuda la redundancia de la vida social. Si bien cada situación es única e irrepetible, y el material generado es por lo tanto irrecuperable, la naturaleza plural y reiterada del trabajo de campo antropológico puede contribuir a descubrir sus regularidades y recuperar palabras o hechos perdidos. Nunca las señales, los signos y las situaciones se replican exactamente; pero, en tanto hechos sociales, son lo suficientemente recurrentes como para permitir a los actores reconocer su continuidad y descifrar diversas situaciones. Por eso es necesario estar presente en la mayor cantidad y variedad de situaciones; por eso es necesario también que la estadía en el campo sea prolongada, y

por eso es necesario sumergirse, lo más posible, en la cotidianidad local (Whyte, 1982: 236; Kemp y Ellen, 1984: 229).

Pero resta todavía un último argumento a favor del registro *a posteriori*. Especialmente en las primeras experiencias de trabajo de campo, esta modalidad obliga al investigador a realizar una profunda introspección, y por ende un arduo y fructífero proceso de autoconocimiento, para recordar. Ello supone, paralelamente, un aprendizaje en relación con la elaboración de datos al tiempo que se procede a su registro, de manera que el análisis de datos es, en buena medida y más genuinamente, paralelo al trabajo de campo mismo.

Las formas de registro dependen de varios factores que atañen a la investigación, al marco teórico y metodológico del investigador, y a la situación de entrevista y observación. La viabilidad y la practicidad de diversos medios de registro dependen de varios factores: la temática a tratar, su conflictividad y el grado de compromiso que entraña para los informantes; la personalidad de los presentes; la etapa de la investigación; el método de análisis de datos (si se trata de un análisis semiótico o de discurso, por ejemplo, se requerirán registros textuales). No tener en cuenta estas condiciones ni requerimientos suele conducir, cuando se combina con la avidez de "llevar el campo a casa", a optar por cualquier medio, lícito o no, para obtener y registrar información. Tal es el caso del "grabador pirata" que, adelantos técnicos mediante, puede ocultarse fácilmente y operarse a voluntad. Este procedimiento, además de ser moralmente censurable por no contar con la aprobación del informante, puede generar graves consecuencias, sobre todo si la relación con el informante no es anónima y pretende continuarse. Como este recurso es fácilmente asimilable a un acto de mala fe y de espionaje, su descubrimiento puede provocar una sanción negativa hacia el investigador, quien no podrá revertir su imagen de "mentiroso" y deberá abandonar el campo. Además,

los beneficios de este recurso no son tales como para poner en peligro aquello que constituye lo más importante que tiene el investigador: su persona en la relación con los informantes, que son, en definitiva, sus colaboradores imprescindibles. Al fin y al cabo, las vías para registrar información son parte de la reflexividad del investigador y del informante, en el marco de una relación social, y, por lo tanto, son parte del proceso de conocimiento.

¿Qué se registra?

Si bien a grandes rasgos los registros obedecen a los lineamientos del objeto de investigación y del marco conceptual, ello no implica que haya una correspondencia directa, ya que a veces los exceden o resultan insuficientes. Así, los datos pueden aparecer como directamente implicados en el objeto de conocimiento o como "cabos sueltos" todavía inasibles en el proceso de investigación. Su reunión en una cierta unidad descriptivo-explicativa es uno de los objetivos del investigador, y no su punto de partida, a menos que proceda a forzar el ingreso de dicho material en el marco teórico del que dispone.

En el trabajo de campo, el investigador suele apelar a dos usos del registro que no tienen por qué ser excluyentes. Uno consiste en registrar sólo aquello que se vincula con lo que preveía encontrar en función de su objeto de conocimiento. Esta modalidad, si bien controlada, suele ser superada por el flujo de información a que se ve enfrentado el investigador, que deberá entonces circunscribir el material a sus presupuestos para confirmar sus hipótesis, evitando abrir su investigación y añadir conocimiento significativo en otras direcciones. La segunda posibilidad consiste en registrar todo lo que le parezca, todo lo que recuerde, y establecer luego las relaciones y no-relaciones entre esos datos reales o presuntos con su objeto de investigación. La

primera variante puede dar mayor tranquilidad al investigador pero también sesga, desde el comienzo, su acceso a lo empírico: no propicia la actitud de "apertura de la mirada" que tratamos con anterioridad. Aunque nunca se alcance del todo, quizá resulte conveniente seguir cultivando aquella vieja y productiva utopía de "registrarlo todo", siempre y cuando se tenga claro que ese "todo" no excederá, al menos no demasiado, las referencias impuestas por el marco cognitivo del investigador. En todo caso, la apertura de la mirada será paralela a la apertura del conocimiento y de las conexiones explicativas.

Teniendo presentes estas premisas, proponemos registrar todo (lo posible). De acuerdo con las recomendaciones de capítulos anteriores, incluimos aquí los datos observables y los audibles, esto es, los que proceden de la observación y las verbalizaciones. Ambos tipos de datos surgen en situaciones donde convergen un ámbito, una serie de actividades y un grupo de personas (dentro de las que se cuenta el investigador o equipo de investigación) en una secuencia de tiempo. Por último, y para que los datos puedan aportar nuevo material al conocimiento sobre la unidad social en cuestión, convendría recordar que el investigador aprende gradualmente a diferenciarse más y más de los informantes, a distinguir sus inferencias de los datos observables, y sus propias valoraciones de aquellas que no le pertenecen. Esto entraña, por un lado, efectuar una nítida diferenciación entre lo que el investigador observa y escucha, aquello que creyó ver y escuchar, y lo que piensa sobre lo que vio y escuchó. Por otro lado, implica desarrollar una mayor agudeza en la captación de información significativa que pueda transformar en datos, ya se trate de sentidos, relaciones, información cuantitativa, etc. La fuente, entonces, del proceso de registro es la situación conformada en el cruce de:

actividades	personas
lugar	tiempo

El investigador, aun cuando se encuentra en el marco de una entrevista, no sólo recibe información de labios de sus informantes. Observa gestos, escudriña entornos, ve actividades y movimientos de personas. Por eso, su registro incluye, en todo momento, datos acústicos y datos observacionales. Es útil, en este punto, diferenciar entre los datos observacionales (no mediatizados por el informante sino obtenidos directamente por el investigador) y los verbalizados (que pueden consistir en una referencia de los informantes sobre alguna actividad o suceso no atestiguado por el investigador). Al registrar observaciones, es frecuente caer en adjetivaciones que abrevian, en apariencia, la labor descriptiva del investigador. A la larga, este procedimiento inutiliza el registro debido a su ambigüedad y al carácter incierto de sus marcos de referencia. De esta forma, no puede ser reutilizado por terceros y, probablemente, tampoco por el investigador, quien, es de creer, habrá tomado suficiente distancia respecto de los parámetros que le fueron útiles cuando hizo el registro.

Expresiones como "estaba todo sucio", "la sala de espera era grande", "el director estaba de mal humor", "la maestra trataba mal a los alumnos", "el hombre estaba fuera de sí", resultarán inutilizables a menos que se explicite:

- a quién pertenecen (al investigador o a algún informante);
- qué significan (por ejemplo, "sucio" o "grande", y según qué términos de comparación);
- en qué elementos concretos (observables y verbalizables) se expresan (esto es, en qué actitudes se evidencia el "maltrato", o en cuáles se manifiesta el "estar fuera de sí" del hombre).

Por otra parte, los datos procedentes de la información verbalizada no son sólo aquellos que se encuadran en la entrevista y que responden a las preguntas del investigador. A lo largo de estas páginas, hemos intentado reafirmar la noción de que debe considerarse como parte del trabajo de campo todo cuanto ocurre en el campo (y aun fuera de él) con los informantes –reales y potenciales– y con el investigador. De manera que cualquier hecho o enunciado, por ínfimo que parezca, puede aportar datos, echar nueva luz acerca de algunas cuestiones, o bien suscitar otras preguntas. De modo que el contenido del registro debería referir a lo que sucede desde antes de comenzar la entrevista. Cualquier acontecimiento, incluidas las situaciones de entrevista, está enmarcado en coordenadas de tiempo y espacio, dentro de las cuales algunos actores llevan a cabo ciertas actividades.

P A T E: personas - actividades - tiempo - espacio

En un registro completo no puede faltar ninguno de estos elementos, como tampoco su peculiar relación, sea que provenga de lo manifiesto o de las inferencias del investigador. Se contará, además, con información requerida que resulte pertinente al tema.

Espacio: se incluye aquí información acerca de las dimensiones del ámbito de observación o de la entrevista, como el mobiliario, sus condiciones, objetos, decoración, y también acerca del ámbito mayor en el que se inserta el espacio particular del intercambio.

Tiempo: atañe, por un lado, al segmento temporal en que transcurren la observación, el encuentro y la entrevista y, por otro, a la secuencia de hechos y vicisitudes de la interacción entre el investigador y los presentes. En todo registro conviene incluir qué lapso temporal abarca, la hora de arribo del investigador y del o los informantes.

Las *personas* presentes, desde el comienzo hasta el final de la observación o entrevista, mantienen diversos grados

de relación con el investigador. Así, no solamente caben en el registro los entrevistados sino también los testigos o quienes se encuentren presentes, aunque fuera esporádicamente, durante el encuentro. Éstos, como ya explicamos, pueden afectar la disposición del informante y los temas a tratar, además de aportar información acerca de los vínculos del informante con otros individuos en su medio laboral (si el encuentro se realiza en su lugar de trabajo), doméstico (si se lleva a cabo en su hogar) o vecinal (si se realiza en su barrio). Registrar personas significa tener en cuenta las siguientes variables:

- sexo
- edad (aproximada)
- nacionalidad y/o grupo étnico
- ocupación/es
- vínculos que mantienen entre sí y formas de trato interpersonal
- flujos sociales (por ejemplo, en sitios públicos, es importante reparar en la mayor o menor afluencia en determinados horarios)
- vestimenta y ornamentación
- actitudes generales
- actividades desarrolladas en el lugar

En cuanto a las *actividades*, hay que contemplar el número de personas que las llevan a cabo, la división de tareas, cadenas de mando y poder, así como el ritmo, el tipo y la duración y el grado de habitualidad de esas personas en el lugar.

Cuanto más completas sean sus descripciones, más información se habrá recabado y de mayor utilidad serán las notas. Pero, como ya hemos observado, el investigador y el informante son, también, personas presentes en la situación de encuentro. Conviene pues registrar los siguientes datos:

- En relación con el *encuentro*, resultan relevantes las siguientes variables: forma de concertación (casual, planificada); canales de acceso al informante; número de encuentros previos; condiciones generales de la apertura; condiciones generales del encuentro; interrupciones y desarrollo y condiciones del cierre y finalización (causas exógenas o endógenas, modo abrupto o gradual, etc.).
- En cuanto al *informante*, conviene relevar: sexo, edad, nacionalidad, grupo étnico y religioso, nivel de instrucción formal, nombre o seudónimo, posición en las relaciones de parentesco y en la unidad doméstica, ocupaciones –principal, secundaria–, antigüedad en la o las ocupaciones, lugar de residencia actual.
- Cabe hacer también anotaciones acerca de la disposición del informante durante el encuentro, su forma de presentarse, su vestimenta, así como cualquier información indicativa que provenga de sus gestos o expresiones, recurrencias, redundancias y renuencias a la hora de abordar nuevas temáticas.
- Respecto del *investigador*, resultan relevantes: la presentación que hace de sí al informante y a los presentes; su disposición previa al encuentro y en el transcurso de éste; las expectativas que ha depositado en el encuentro; los temas que se propone relevar; sus primeras impresiones, preguntas, comentarios, movimientos, silencios, dudas, inferencias y supuestos; así como también sus interrupciones y preguntas aclaratorias, y las asociaciones que haga con el material de registros previos.

Un registro no es una recopilación de información que quedará relegada hasta finalizar el trabajo de campo, sino

un material que cimentará la próxima visita (esto, si seguimos siendo consecuentes con la reflexividad del investigador en terreno y con un conocimiento no empirista de lo real) y resignifica todo lo actuado hasta el momento. De ese modo, el registro es una herramienta que puede inducir a reformular el contenido y los canales de los futuros encuentros. Para que adquiera este carácter dinámico es aconsejable que, al cabo de su realización, se anoten las expectativas de trabajo futuro, que pueden incluir:

- resumen de los puntos que aparecen como los más destacables de la jornada;
- nuevos informantes contactados;
- posibilidades de futuros informantes y sus canales de acceso;
- temas desechados o que no pudieron explorarse;
- temas que serán explorados con el informante entrevistado;
- temas generales que habrá que explorar;
- dudas y contradicciones suscitadas por el nuevo material obtenido en la jornada;
- limitaciones del encuentro y del investigador.

Este resumen tiene la ventaja de permitir un rápido repaso antes de emprender la nueva visita al campo o a determinado informante, además de presentar un somero análisis de las líneas tratadas con cada uno de los interlocutores y a lo largo de la investigación global.

El registro es, en suma, la imagen del proceso de conocimiento de otros y de sí mismo que va experimentando el investigador; su progresiva agudeza y percepción se manifiestan en información, que será vertida en datos cada vez más numerosos, sorprendentes y relacionados entre sí. El registro no es un depósito de información sino uno de los elementos fundamentales del eterno diálogo

que el investigador lleva a cabo consigo para conocer a sus informantes al tiempo que se conoce a sí mismo. Por consiguiente, no es una fotocopia de la realidad sino una buena "radiografía" del proceso cognitivo. Ello no impide que haya registros más y menos precisos acerca de la vida social, ya que lo real existe independientemente de que el investigador esté allí para registrarlo. Lo importante es que seamos consecuentes con el principio que postula que el conocimiento de lo real forma parte de un proceso de construcción que lleva a cabo el sujeto, con sus respectivos bagajes, de manera tal que es imposible concebirlo como independiente del conocimiento de sí mismo. Un buen registro es, a la vez, una ventana hacia afuera y hacia adentro.

6. El investigador en el campo

El encuentro entre investigador y pobladores, según muestran las técnicas etnográficas, está atravesado por una tensión fundante entre los usos y las interpretaciones que le otorgan al "estar allí" tanto el investigador, en su condición de miembro de otra cultura o sociedad, como los pobladores o informantes; tensión que la flexibilidad y variedad de las técnicas de registro permite identificar y analizar. Pero esta posibilidad descansa en el investigador, que debe transformar las técnicas de recolección de información en partes del proceso de construcción del objeto de conocimiento. En este proceso, en el que descubre simultáneamente lo que busca y la forma de encontrarlo, el investigador se convierte en la principal e irrenunciable herramienta etnográfica.

Paradójicamente, la capacidad inconmensurable de la herramienta/investigador reside en la conciencia de sus propias limitaciones, pues su poder de adecuación no es universal a todos los requerimientos. Hasta aquí nos referimos a las limitaciones desde la perspectiva del investigador –su epistemocentrismo, su determinación académica, cultural y social–; ahora proponemos abordarlas desde la lógica de los sujetos que estudia. Aunque esta lógica sea tan diversa e imprevisible como sentidos socioculturales existen, nos detendremos sobre cuatro aspectos que sin duda constituirán la imagen que se construya del investigador: la persona, las emociones, el género y el origen. Para eso tomaremos como ejemplo

un incidente que protagonicé al concluir mi trabajo de campo.

Un incidente de campo[11]

Era la tercera conmemoración que yo presenciaba en Buenos Aires de la toma de las Islas Malvinas por parte de las Fuerzas Armadas argentinas. Llevaba ya dos años de trabajo de campo intensivo, además de tres meses de prospección para mi investigación doctoral sobre la identidad social de los soldados conscriptos en el teatro bélico anglo-argentino de 1982. El intento de recuperación del archipiélago Malvinas en el Atlántico Sur, tras ciento cuarenta y nueve años de ocupación británica, se inició el 2 de abril de ese año y culminó setenta y cuatro días después con la derrota argentina. La "Guerra de Malvinas", como la llamamos los argentinos, fue la última iniciativa del régimen militar autodenominado "Proceso de Reorganización Nacional" (1976-1983), una de las dictaduras del Cono Sur, antes de su retiro del gobierno.

Próxima a cerrar esta etapa de trabajo, fui a presenciar la conmemoración de la toma argentina del 2 de abril, que convocaban algunas organizaciones de veteranos de guerra en el centro político de Buenos Aires, la Plaza de Mayo. Ese acto estaba conducido por Carlos y otros militantes de la "causa Malvinas", abocados a mantener viva su llama en la "desmalvinizada" (desnacionalizada) sociedad argentina. A lo largo de los cuatro años que duró nuestra relación, Carlos se había transformado en un importante dirigente de una organización de ex soldados de vasto alcance.[12] Por su intermedio conocí a otros veteranos, pero pocas veces pude entrevistarlo, lo que se debía, según me explicó, a sus ocupaciones. La relación se fue limitando a algunas visitas a las oficinas de la organización y a los actos públicos que ésta convocaba.

Para ese 2 de abril se había programado un desfile que atravesaría el centro de la capital para culminar en el "Monumento a los Caídos en el Atlántico Sur", en la Plaza General San Martín. Esa vez, la marcha sucedería a una misa en la Catedral metropolitana.

Llegué puntualmente al lugar, y encontré a la esposa de Carlos, a quien ya conocía; la saludé con un beso pero se mantuvo distante. Mientras ella saludaba a los demás de la ronda, dijo en voz bien alta, con la mirada perdida: "¡están llegando los *servis*!". Miré y no vi nada raro; como nadie me invitó a quedarme, seguí rumbo a la Catedral. Entonces apareció Carlos con uniforme militar. Aunque no lo veía desde el año anterior, no mostró demasiado entusiasmo por el reencuentro y siguió con sus preparativos. Me consolé pensando que posiblemente tendría mucho que hacer, y que tal vez mi presencia le resultase irrelevantemente familiar (¿acaso un "mal necesario"?). Me ubiqué en la entrada de la Catedral para esperar, cuando la mujer de Carlos se acercó y me dijo: "Mirá, vos mantenete lejos de los ex combatientes y de mi marido, porque no queremos gente de inteligencia en la organización. Y cuidate, porque si no vas a perder tu trabajo en inteligencia". Sólo atiné a contestar "¿Vos estás en pedo [loca]?", pero se fue sin darme tiempo a nada más.

Aturdida, sentí que me transformaba en una columna más del edificio. Sin reaccionar todavía, me dije que debía registrar el evento y que, después de todo, no tenía nada que ocultar ni de qué avergonzarme. Pero aunque decidí seguir con lo previsto, poco pude hacer desde mi estado de ánimo, que apenas si me permitió acompañar, en otra sintonía, el acto de conmemoración; pues, a pesar de saber que el cargo no me correspondía, me atravesaba la vergüenza de la acusación. Sólo registré, siempre mentalmente, algunas generalidades, mientras trataba de sobreponerme a la sensación de estar marcada por una campanilla de leprosos. ¿Cómo actuar con naturalidad si

toda intervención o pregunta que intentara ir más allá del saludo cordial podía interpretarse como un acto de "espionaje"?

Ante situaciones como ésta, los investigadores podemos optar por desentendernos de lo ocurrido y "pasar a otra cosa", atribuyendo el traspié a un malentendido, a la mala fe o a la ignorancia. Yo preferí enfocarlo como si se tratara de información relevante, al menos para calmar mi ansiedad. De acuerdo con este enfoque, cuatro aspectos se ponían claramente en cuestión: mi persona, mis emociones, mi lugar en tanto mujer y mi nacionalidad.

La persona del investigador

Apenas se fue la mujer de Carlos, pensé que, al menos, ahora conocía la razón de aquella indiferencia, pero no entendía por qué se explicitaba recién después de cuatro años y, mucho menos, por qué Carlos y su mujer estaban tan seguros de mi doble identidad. Sabía que los ex soldados guardaban alguna desconfianza hacia mí, pero supuse que se habría atenuado con el tiempo, mi trabajo y mi conducta. Además, Carlos había cursado materias de la carrera de Antropología en la universidad y teníamos conocidos en común; muchas veces me había escuchado presentarme como investigadora del sistema científico nacional, docente universitaria y estudiante de doctorado en los Estados Unidos, y nunca lo había objetado. ¿Dónde estaba el problema, entonces?

Sin sumergirme en la psicología individual de mis detractores (Geertz, 1973), sólo atiné a interrogarme acerca de mi propia perplejidad. Un primer elemento a considerar era el concepto de "persona", que difería dramáticamente del de mis interlocutores. Nacido en el siglo XIX, el trabajo de campo etnográfico se configuró paralelamente al liberalismo político y económico, en el período en que se gestó

también el concepto de persona como un sujeto jurídico universal de derechos. La "persona" moderna y liberal es la culminación de un desarrollo que reúne al sujeto de derecho de los romanos con el yo moralmente responsable e individual de los estoicos, y con el sujeto de derechos universales (libertad, justicia, conciencia, comunicación directa con Dios). En esta confluencia, el concepto[13] mantuvo básicamente el sentido de su etimología, *per sonare*, que procede de la palabra etrusca *phersu*, por su asociación con la máscara dramática. Poco a poco, esta acepción, ligada a la noción de personaje expresado en la máscara, fue cediendo al carácter individual/institucional (Mauss [1938], 1985; Whittaker, 1992; La Fontaine, 1985).[14]

Que actualmente se haya impuesto el concepto de persona propio del liberalismo, vinculado con la ciudadanía, no implica que su significado haya sido el mismo en todos los tiempos y sociedades. Pero el investigador social moderno actúa como un individuo que, independientemente de su sexo, raza o ideología política, acomete la búsqueda desinteresada e impersonal del conocimiento.

Esta representación de la persona se pone en escena en el campo constantemente, pero es más evidente al principio porque tanto el investigador como el informante interpretan sus papeles (roles) y estatus formales según el "deber ser" que establecen sus respectivas sociedades, culturas y reflexividades. Así, el investigador se presenta como miembro de una institución universitaria que va a realizar un estudio, mientras que sus primeros interlocutores se presentan como autoridades en la materia, en el lugar y entre sus vecinos. Esta presentación es, como ha señalado Erving Goffman, una actuación cuya relevancia reside en indicar pautas de derecho, moralidad y responsabilidad. Nombres y cargos, patrones de deferencia y respeto, permiten clasificar al interlocutor (Goffman, 1971). Con sus cargas morales, de rol y de estatus, estas tipificaciones trazan las líneas futuras de interacción, cooperación y reci-

procidad, y por lo tanto los lugares viables e inviables para observar, participar y entrevistar.

Mi perplejidad denunciaba, pues, una disonancia entre mi persona de "investigador y académico" (nótese el masculino), y la persona que me atribuían (al menos) Carlos y su mujer. El incidente me demostró que el concepto occidental de persona no es generalizable ni siquiera en Occidente, en particular cuando, pese a invocarse un sujeto universal de derechos, se habita un espacio jurídico cuyos habitantes han sido crónicamente menguados en su plena ciudadanía. La persona del liberalismo es incompatible con la de un grupo social que ha sido blanco de persecución, de castigos y hasta de la sustracción absoluta y total de su persona, como sucede en el caso de los "desaparecidos". Mientras el etnógrafo se presenta a sí mismo como un ser autónomo de su origen social, político o étnico, ligado solamente a sus credenciales académicas, a sus interlocutores les sobran los motivos para interpretar esa presencia en términos más próximos a su experiencia.

Las emociones

Episodios como el que viví despiertan los temores más íntimos del investigador de campo: el desprecio, el ingreso vedado y, en caso de haber ingresado, que se lo declare *persona non grata* y deba irse. Esta angustia va más allá de la responsabilidad académica; el rechazo cuestiona las fibras más íntimas del trabajador de campo, la creencia de que puede operar como mediador entre sectores sociales y entre culturas. Lo que nos jugamos en el campo, cada uno en su solitaria y frecuentemente incomprendida individualidad, es nuestro carácter de representantes de una utopía de solidaridad social y cultural, por cuanto somos nosotros quienes estamos dispuestos a escuchar y a entender lo que otros no escuchan ni entienden. Por

eso, acontecimientos como el que acabo de relatar nos humillan y avergüenzan, y nos obligan a resignificar nuestra devoción humanitaria y a preguntarnos si "hemos nacido para esto".

Esta dimensión de la perplejidad está generalmente ausente de la mayoría de los manuales, pero aparece en todos los relatos autobiográficos de los etnógrafos. Temor, ansiedad, vergüenza, atracción, amor y seducción caben en una categoría sistemáticamente negada por la metodología de la investigación social: la emoción, contracara subjetiva, privada e íntima de la "persona" en tanto sujeto jurídico. La lógica académica, para la cual la razón es el principal vehículo y mecanismo elaborador de conocimiento, deja completamente de lado la pasión, los instintos corporales y la fe. Asignadas al reino del cuerpo, el espíritu y la intuición, estas facetas fueron relegadas como expresiones vergonzantes o, a lo sumo, consideradas eventuales objetos de domesticación y formas distorsionadas de conocimiento. Esta segregación tiene su correlato social, pues los grupos considerados como más próximos a la razón –los hombres, los adultos, los miembros de clase media y los blancos o europeos– estarían en mejores condiciones de acceder al conocimiento científico que los segmentos "más emocionales", como las mujeres, las masas populares y los jóvenes (Taylor, 1981; Lutz y Abu-Lughod, 1990; Lutz, 1988), o más ligados afectivamente al saber tradicional, como los aborígenes y los campesinos.

Desde esta perspectiva, la emoción es el "anti-método" que nos aleja del conocimiento ecuánime y objetivo, y hace de la participación un comportamiento sospechoso. Las emociones pertenecen al dominio privado del individuo, al que sólo puede acceder la psicología. Cuando lo exceden, recurrimos a calificativos como "emocional", "inmaduro", "primitivo" o "patológico" (Lutz, 1988: 40-41). La emoción se ratifica en el polo individual del dualismo individuo/sociedad, fuera de las relaciones sociales.

Esta concepción incidió profundamente en la metodología de la investigación, suprimiendo las emociones del investigador, pero también las de los informantes, e impidiendo considerar la emoción como un fenómeno sociocultural con distintas expresiones y fundamentos (Lutz y Abu-Lughod, 1990). La escena que protagonicé junto con la mujer de Carlos presentaba a dos "personas emocionales" en un mundo de hombres –el de los ex soldados–. Que fuera una mujer (y "la mujer de"), no un hombre, la encargada de echarme, replanteaba (degradaba) mi estatus de "investigador" y el suyo como "dirigente ad hoc"; éramos, en cambio, dos mujeres que dirimían diferencias a través de un desplante, actitud que remitía menos a una acusación política que a otro tipo de situaciones.

La investigadora, el género y la mujer

La primera interpretación que colegas y amigos hicieron de lo ocurrido fue: ¡está celosa! Esta respuesta me parecía particularmente desatinada porque clausuraba toda inquietud ulterior al ubicarla bajo el rótulo, ciertamente inexplicable, de "un tema de mujeres". De acuerdo con esta interpretación, el incidente no sólo carecía de significación política sino académica, y me ubicaba en el mismo plano que mi interlocutora, dejando de lado la persona de "investigador" que tanto me había costado construir. Sin embargo, la rabia que me provocaba el incidente y su interpretación denunciaba mi "susceptibilidad" típicamente femenina.

Si bien las primeras disquisiciones sobre el trabajo de campo no siempre problematizaron el hecho de "ser mujer" (como en el caso de Margaret Mead, 1970 y 1976), fueron las etnógrafas quienes empezaron a cuestionar la uniformidad de la persona del investigador como occidental, individual, adulto, racional, moralmente responsable

y masculino. El sustantivo neutro o no marcado, en términos saussurianos, de "investigador", que hemos utilizado en este texto, se aplicó tanto a los investigadores como a los pueblos o grupos estudiados (los Nuer, los Azande). Este uso naturalizaba, por un lado, que el mundo nativo estudiado era predominantemente masculino y, por el otro, que el investigador era, en general, un hombre. La masculinización del investigador y de los pobladores objeto de estudio derivó, necesariamente, en la masculinización de las temáticas de investigación.

La primera advertencia contra esta tendencia fue, en los años sesenta, la irrupción de "los estudios de la mujer", cuyo objetivo era "hacer visible a la mujer en la sociedad y explicar su opresión" desde distintas teorías, incorporando el aspecto femenino como elemento faltante (Cangiano y Dubois, 1993). La perspectiva introducida en los años ochenta puso en cuestión las bases del conocimiento social como un conocimiento masculino, mientras buscaba complejizar la pretendida homogeneidad femenina, hegemonizada por la mujer blanca, de clase media, universitaria y occidental. La nueva perspectiva debía mostrar que, así como todo conocimiento es un saber situado (Haraway, 1988), las mujeres construyen sus identidades en el contexto de discursos determinados por relaciones sociales (De Lauretis, 1990; Cangiano y Dubois, 1993: 10).

El nuevo feminismo adoptó, de la gramática, el término "género", que designa un sistema de clasificación bipolar, para subrayar el carácter eminentemente social de las distinciones basadas en el sexo, y para rechazar el determinismo biológico implícito en las palabras "sexo" y "diferencia sexual". Así, el género cobró el sentido de un "saber sobre la diferencia sexual" (Scott, 1993), no limitado al "sexo natural" (presencia o ausencia de falo) sino focalizado en las formas en que los sujetos sociales elaboran los roles biológicos sexuales produciendo valores, creencias y normas (Warren, 1988: 12). En este proceso, el género emer-

gió como un compromiso académico para transformar los paradigmas disciplinarios, y dejó de ser una categoría descriptiva para convertirse en una categoría analítica (Scott, 1993: 17-19).

Estas perspectivas incidieron profundamente en la literatura metodológica replanteando el lugar del investigador como instrumento neutral, omnisciente y omnipresente del conocimiento. A partir de ese momento, "ser mujer" no sería una anomalía sino un posicionamiento distinto de, aunque equivalente a, "ser hombre", con sus ventajas y limitaciones, sus sensibilidades y actuaciones particulares y culturalmente determinadas. Si en la mayoría de las sociedades existen dominios de habla y de acción típicamente femeninos y masculinos, la información que obtiene una mujer no será la misma que la que obtiene un hombre (Haraway, 1988).

Ya en 1970 Peggy Golde explicaba que el interés sobre el lugar de las mujeres en el campo radicaba en que el "sexo" (todavía no se había impuesto el uso de "género") es la variable básica de la organización social, y por eso se la asocia a su vez a las variables de edad, estatus marital, momento del ciclo vital, y a veces a la segregación parcial o total de ciertas esferas de actividad, y a la distinción entre lo privado y lo público. El investigador siempre tiene un sexo y por tanto, cuando va al campo, es incorporado inexorablemente a las categorías locales de género.

En este sentido, según Golde, el rasgo distintivo de la experiencia de las investigadoras es su vulnerabilidad, atribuida a la debilidad física y a su mayor exposición al asedio sexual. Pero esta vulnerabilidad tiene su contracara en la provocación o seducción maliciosa o involuntaria de las mujeres. Si la vulnerabilidad implica una exposición al asedio, la capacidad de seducir puede ser leída en términos defensivos, como una característica de la que las mujeres podrían aprovecharse. La protección masculina ofrecida e impuesta a las mujeres investigadoras tiene pues dos obje-

tivos: dar seguridad a la mujer y proteger a quienes están vinculados con ella.

Las mujeres suelen ser objeto de cuidados exagerados por parte de su familia adoptiva, que tiende a asignarles un rol que neutralice su sexualidad. Por eso, en el campo tienden a quedar subsumidas, según su edad y estatus marital, al papel de niñas, hermanas o abuelas. Las investigadoras jóvenes y solteras suelen ser más celosamente resguardadas porque ponen en peligro real o potencial el honor y buen nombre de sus protectores. Ciertamente, la protección tiene ventajas y desventajas, porque brinda seguridad y traza vínculos muy próximos, pero al mismo tiempo ostenta posesividad y control sobre la investigadora y le veda el acceso a ciertos ámbitos, limitándola en sus movimientos y modelando, en definitiva, su campo y su objeto de investigación.

El valor dual de la mujer, a la vez como peligrosa y vulnerable, suscita reacciones también duales en el campo. Una investigadora puede ser más tolerada, menos temida que un investigador, si traspasa los límites de lo permitido. Incluso sus errores y traspiés son interpretados en términos de su inimputabilidad natural, más que como una presencia institucionalizada perjudicial para los pobladores. Sin embargo, cuando despliega sus "armas", esto es, su autonomía y capacidad de aprender los códigos locales, la institucionalidad (servicio de inteligencia) puede articularse con la anti-institucionalidad (el poder demoníaco de la seducción). En este sentido, uno de los recursos favoritos es el rumor, que, generalmente a cargo de otras mujeres, evalúa la conducta de la intrusa en términos sexuales, más que políticos y profesionales.

De ello resulta que las mujeres suelen estar más obligadas a prestar explícita conformidad a las reglas básicas de la población local. Si el extraño se convierte en "familiar" y, además, en miembro adoptivo de una familia, debe adecuarse a sus expectativas. Conviene entonces evaluar

cómo interviene ese estatus en la investigación. Las investigadoras pueden tratar de inventarse un rol propio, aunque negociando en otros planos y actividades con la sociedad anfitriona. La posición de dependencia con respecto a los hombres suele compensarse con el origen occidental, el nivel de instrucción universitaria y la profesión. Pero en algunos contextos, como por ejemplo los ambientes sexualmente segregados del Medio Oriente, los márgenes de negociación son tan estrechos que el objeto de investigación quizás deba modificarse (Abu-Lughod, 1988; Altorki y El-Solh, 1988; Razavi, 1993).

Retrospectivamente, pensé, yo no me había encuadrado en ninguna organización de ex soldados y no había negociado mi autonomía ideológica, política y, sobre todo, femenina. Mi libre circulación me convertía en alguien sin control ni clasificación. Esta amenaza que yo empezaba a representar oscilaba entre el estatus de marginal (cuando fui a pedirle a Carlos una explicación, me contestó: "Ésta no es una organización de mujeres de veteranos; es una organización de veteranos de guerra") y el de antagonista con fuerzas propias, esto es, de enemigo, al servicio del Estado nacional. A diferencia de mis amigos y colegas, ninguno de los demás veteranos interpretó el incidente como una "cosa de mujeres", sino como una "seria acusación". Uno de los ex soldados incluso me dijo: "Si yo quisiera espiar a una organización de veteranos, mandaría a una mujer".

La naturalización de lo foráneo

La acusación de espía es una de las más recurrentes en las memorias de campo. Se trata de una figura fácil de construir, pues la nacionalidad y los recursos del investigador suelen abonar la imagen de un emisario proveniente de una metrópoli colonial, mundial o nacional. Esta imagen

es correlativa a la experiencia política del grupo estudiado. Distintas expresiones de pertenencia –como el color de la piel, la clase social, la cultura de origen y la nacionalidad– se corresponden con "personas" construidas a partir de determinadas experiencias, por ejemplo, de autoritarismo, subordinación y genocidio. La sospecha de espionaje remite entonces no sólo a la dependencia estatal sino también a una atribución de lealtades espurias que vinculan al investigador con pertenencias ajenas a las que la comunidad valora y considera como propias.

Al proponerse el conocimiento de mundos distantes y exóticos, el etnógrafo se ubicó, de hecho y metodológicamente, como un agente extranjero respecto de la población estudiada. Esta distancia, que fue problematizada por los antropólogos nativos de las academias periféricas, requiere una doble reflexión: sobre el conocimiento que esa distancia produce, y sobre los sistemas de clasificación de las pertenencias (ser nativo o foráneo).

Algunos autores identificados con la antropología posmoderna han intentado superar la división jerárquica entre el investigador y el Otro presentando el trabajo de campo como un ámbito donde priman el diálogo y la negociación. Por eso, las nuevas etnografías intentan destacar las voces de resistencia y oposición del Otro al Sí Mismo (el investigador), del Resto a Occidente, evitando que la pluma del investigador haga caso omiso del disenso y lo anule para siempre (Dwyer, 1982). Complementariamente, esta vertiente se ha dedicado a rescatar el Sí Mismo del etnógrafo, su persona sociocultural, de la tentación mimética respecto del campo y de la tendencia estereotipadora de Occidente.

En un mundo globalizado, sin embargo, el investigador no es un agente totalmente externo a la realidad que estudia; ni él ni los sujetos de su trabajo se ubican en lugares que no hayan sido previamente interpretados. Pero que habiten el mismo mundo no significa que los sentidos que

le impriman a su experiencia sean los mismos. A esto se refiere Marilyn Strathern cuando define a la "auto-antropología" como aquella "que se lleva a cabo en el contexto social que la ha producido" (Strathern, 1987: 17, t. n.). El punto no es si las credenciales (nacionales, étnicas) del investigador coinciden con las de los informantes, sino "si existe continuidad cultural entre los productos de su labor y lo que la gente en la sociedad estudiada produce en términos de explicaciones de sí misma" (Strathern, 1987: 17). Strathern propone el concepto de "reflexividad conceptual", que atañe al "proceso antropológico de 'conocimiento' [que] se erige sobre conceptos que pertenecen también a la sociedad y cultura en estudio" (Strathern 1987: 18). Incluso si el investigador procede del mundo social de los sujetos, esto no garantiza que identifique las discontinuidades entre la comprensión indígena y los conceptos analíticos, ni que adopte los géneros culturales apropiados para interpretarla.

El segundo cuestionamiento concierne a los sistemas de clasificación de lo propio y lo extranjero en cada sociedad. Los más habituales son los que remiten a la raza, referida a rasgos fenotípicos y hereditarios; la etnia, como pertenencia a una unidad cultural; y la nacionalidad, o afiliación a un Estado nacional. La relevancia de estos términos depende del contexto y la experiencia de los sectores sociales en estudio. No es lo mismo tener tez morena en la República de Sudáfrica que en el Brasil, ni ser o parecer judío en la Alemania de 1930 que en la Alemania actual.

El incidente que presentamos aquí muestra hasta qué punto las clasificaciones que se aplican al investigador son propias de cada contexto. Que yo fuera una argentina rescatando la memoria de Malvinas no me hacía más aceptable, al menos no para Carlos y su mujer, que me identificaban con un *service* de inteligencia. Pero esa afiliación no me remitía a la CIA ni al Mossad ni a la KGB, sino a la SIDE argentina. Sólo algún tiempo después pude des-

prenderme de esta lógica acusatoria (¿por qué creen que soy servicio si no lo soy?) y preguntarme algo impensable para mis compatriotas: ¿por qué, después de todo, es tan abominable trabajar para un servicio de inteligencia del Estado propio? ¿Por qué un empleado estatal, incluso uno de la SIDE, no puede conmemorar el 2 de abril de 1982?[15] En todo caso, al distanciarme de mi propio sentido común como argentina, pude advertir que en este país, constituido a la luz de la nacionalidad por contrato ciudadano pero con extensos períodos de persecución política, ser asignado al Estado implica, para la mayoría de los argentinos, ser identificado, más que como extranjero, como enemigo. Mi posición de presunto espía de mis connacionales me ubicaba en el polo de la antinación, independientemente de mis explicaciones y buenas intenciones.

El trabajo de campo etnográfico se ha planteado desde sus comienzos como parte del trabajo académico occidental y por lo tanto como una tarea masculina, individual, adulta y occidental-europea, ante Otros –marginados de la sociedad, pertenecientes a culturas distintas y distantes–. Este proceso ha creado una "persona" un tanto excéntrica que, por un tiempo, se recorta de su medio y sus comodidades habituales para sumergirse en un medio ajeno, frecuentemente difícil y hasta peligroso, sin ningún interés material aparente. Como vimos, los intentos de borrar al investigador, sea mediante técnicas estandarizadas o por la fusión con los nativos, redundaron en la falta de conceptualización de su persona moral, social y política, en pos de un conocimiento pretendidamente altruista, impersonal y universal. Sin embargo, los esfuerzos en esta dirección nunca fueron completamente exitosos, porque los vandalismos del siglo XX requirieron un pronunciamiento explícito por parte de las corporaciones académicas, y porque los pueblos que solían ser objeto de la investigación etnográfica protagonizaron esos mismos vandalismos

como víctimas y, también, como victimarios. Fue necesario contar con códigos de ética antropológica en las distintas comunidades académicas, para sistematizar la postura de sus miembros ante una realidad compleja, problemática y cambiante. El hecho de que estos códigos no hayan cerrado el debate acerca de si, aun con fines humanitarios, se sigue sosteniendo la concepción occidental e individualista de la "persona" (Fluehr-Lobban, 1991; Huizer y Manheim, 1979; Wilson, 1993), pone en evidencia la contradictoria realidad, única y plural, en la que se ha desarrollado el trabajo de campo etnográfico.

7. El método etnográfico en el texto

El trabajo de campo etnográfico es una de las modalidades de investigación social que más demanda del investigador, pues compromete su propio sentido del mundo, del prójimo, de sí mismo, así como de la moral, el destino y el orden. El recorrido que hemos realizado en los capítulos precedentes pone de manifiesto que adoptar seriamente el postulado de que el mundo social es reflexivo conlleva más exigencias y controles de lo que su flexibilidad y apertura permiten suponer. Ahora bien: ¿adónde van los datos construidos con semejante esfuerzo?, ¿quiénes y qué se definen como datos adecuados, y en qué contextos, si los criterios de falsación y verificación no son los que guían la práctica etnográfica?

A continuación, y a modo de epílogo, nos detendremos sobre la tercera acepción del término "etnografía" que indicamos en la introducción, y en sus receptores o "lectorados", pues conviene recordar que el mundo es ya inexorablemente distinto de aquel en el que Malinowski publicó *Los argonautas del Pacífico Occidental.*

Tal como explicamos al comienzo de este libro, la etnografía se mantuvo bastante similar a sí misma desde sus inicios modernos. Esta caracterización vale tanto para el trabajo de campo como para el texto que resulta de éste. Sin embargo, desde la década de 1980 algunos antropólogos comenzaron a cuestionar la supuesta neutralidad con que los investigadores traducían al lenguaje escrito los modos de vida exóticos. Distintas perspectivas de análisis –en

especial desde la teoría foucaultiana, la crítica literaria y las teorías feministas– empezaron a plantearse la activa intervención del autor en la descripción presuntamente objetiva, impersonal, de lo aprendido en el campo, como un ejercicio de poder retórico y de construcción de la autoridad etnográfica (Crapanzano, 1977; Clifford, 1983; Clifford y Marcus, 1986; Marcus y Fischer, 1986: 22).

Esta crítica se fundaba en el postulado, coherente en parte con el concepto de reflexividad, de que la realidad se constituye a partir de los discursos y los conocimientos sobre ella, esto es, desde el lenguaje. Así, el etnógrafo puede constituir mundos a partir de sus descripciones (Van Maanen, 1995: 14; Atkinson, 1990). El poder del autor radica en producir relatos sobre unidades culturales, que ocultan el proceso de su propia producción.

Tal es el caso de las etnografías "realistas", como puede calificarse, según estos críticos, a la mayoría de las etnografías tradicionales. El realismo etnográfico es una forma de escribir que busca representar la realidad de un mundo o forma de vida (Marcus y Fischer, 1986: 23). Este tipo de etnografía se sostiene sobre la ilusión empirista de que la naturaleza no mediada de los datos obtenidos en terreno, a través del ocultamiento de la presencia del autor en el texto y del investigador en el campo, suprime la perspectiva del individuo proveniente de una cultura en favor de un tipificado punto de vista nativo, y ubica a la cultura estudiada en un presente etnográfico atemporal. La etnografía realista silencia su contexto de producción y subraya su legitimidad en la pretendida fusión entre realidad empírica, trabajo de campo y representación textual, fusión vehiculada por la presencia directa del autor en la concepción de la investigación, en el campo y en la redacción (Van Maanen, 1995: 7).

> Lo que da al etnógrafo autoridad y al texto un sentido general de realidad concreta es la pretensión del escritor de representar un mundo

> tan sólo como alguien que lo conoció de primera mano puede hacerlo, constituyendo así un fuerte lazo entre la escritura etnográfica y el trabajo de campo (Marcus y Fischer, 1996: 23, t. n.).

En contraposición, las etnografías denominadas "experimentales" de-construyen esta yuxtaposición y explicitan el proceso de exposición e investigación tanto en el campo como en el gabinete. El objetivo es presentar la voz del autor como una más y en diálogo con las de los nativos, cuya representación siempre se lleva a cabo desde algún posicionamiento (Marcus y Cushman, 1982; Marcus y Fischer, 1986).

El planteo sigue algunos lineamientos del análisis reflexivo, si bien esta crítica se orientó fundamentalmente hacia los textos, mientras que el trabajo de campo, aunque de creciente importancia, se mantuvo en un lugar secundario en la consideración de una nueva etnografía. Este debate, iniciado por los apodados "posmodernos", permitió problematizar la etnografía, al concebirla como una construcción textual de persuasión de audiencias. De esta forma, se complejizó el viejo planteo de que la etnografía es sólo una combinatoria académica de teoría y material empírico. Sin embargo, esta perspectiva crítica no afectó 1) la lógica interna de la etnografía como descripción, ni 2) el lugar del trabajo de campo en el producto textual, ni 3) la recepción de las etnografías por parte de lectorados concretos.

La lógica interna de la etnografía

Una de las críticas que se le han hecho al enfoque "posmoderno" es que, al poner el énfasis en el estilo, pasa por alto las cuestiones metodológicas, teóricas y epistemológicas de las respectivas construcciones textuales, homologando grandes series de trabajo etnográfico bajo el rótulo de "etnografía realista" (Fardon, 1990: 19-20). Si la persuasión es,

en efecto, exitosa –a juzgar por la continuidad de la producción etnográfica durante un siglo–, ¿acaso radica solamente en sus figuras retóricas? Podríamos entonces complementar este enfoque mediante una indagación de los modos textuales con que los etnógrafos han escrito sus "descripciones" acerca de cómo viven y piensan los nativos de una aldea, una villa miseria, un laboratorio o una base espacial.

Una etnografía es, en primer lugar, un argumento acerca de un grupo humano. Este argumento es un pronunciamiento sobre un problema que se funda en interpretaciones y datos, y sigue una cierta organización textual. Así, los elementos del texto etnográfico son la pregunta o problema; la respuesta, explicación o interpretación; los datos que incluye como evidencias para formular el problema y para darle respuesta, y la organización de estos elementos (problema, interpretación y evidencia) en un argumento (Jacobson, 1991: 2).

Un argumento comprende, según Toulmin, los siguientes elementos: "tesis" (*claims*), conclusiones, interpretaciones, explicaciones, aserciones y proposiciones acerca del comportamiento de un pueblo, una cultura, una sociedad, así como también los "datos" o bases (*grounds*), que proveen el fundamento de las tesis y constituyen su evidencia. También incluye los "garantes" (*warrants*) o pasos lógicos que vinculan la conclusión con los datos, y que permiten saber si los datos proveen un soporte genuino para arribar a cierta conclusión (en Jacobson, 1991: 7-8). De modo que leer una etnografía implica, en parte, identificar sus tesis o propósitos y evaluarlos de cara a los datos presentados para fundamentarlos. Como argumentos, las etnografías están orientadas por problemas, y las observaciones registradas en el campo sirven no para presentar las particularidades de un pueblo, sino para iluminar algún aspecto de la cultura o la vida institucional (Jacobson, 1991: 8-9).

La evaluación de las pretensiones puede hacerse por tres vías: comparando la etnografía con otras descripcio-

nes de sociedades geográfica, cultural u organizacionalmente similares; comparando una etnografía con otros informes de la misma sociedad (o cultura, o unidad de análisis y descripción de que se trate) preparados por otros investigadores; o bien evaluando la interpretación internamente, poniendo a prueba la congruencia entre las interpretaciones del etnógrafo y la evidencia presentada en la narración etnográfica (Jacobson, 1991: 11).

Con respecto a esta tercera alternativa, conviene distinguir entre los tipos de evidencia que se utilizan en los trabajos etnográficos. Suelen diferenciarse, en este sentido, dos grandes categorías de datos: las afirmaciones verbales de los miembros de una sociedad, y su conducta observada (Jacobson, 1991: 11; Holy y Stuchlik, 1983). Ambas categorías corresponden a una división de la vida social en dos aspectos o niveles de análisis, también conocidos como "dominios de la realidad social": la cultura o los modos de pensamiento, y la estructura social o los modos de acción (Jacobson, 1991: 9). Los etnógrafos que se centran en los modos de acción o prácticas describen el comportamiento real de los individuos mediante una interpretación de las conductas con referencia a las ideas de quienes están involucrados en ellas, pero también en relación con otros factores, como las determinaciones ambientales o conductuales, por ejemplo. Los etnógrafos que se centran en los modos de pensamiento presentan sistemas de ideas o nociones que guían las acciones de los individuos o que les proveen estándares para interpretar o dar sentido a sus propias acciones y a las de los demás. Los modos de pensamiento pueden referirse tanto a las formas en que la gente clasifica o conceptualiza su mundo (categorías culturales, concepciones, representaciones, unidades culturales) como a las formas en que la gente considera que debe actuar o espera que se actúe, lo que los antropólogos llaman "sistemas normativos", reglas y normas.

A cada uno de estos dominios se accede, principal pero no exclusivamente, por canales distintos. En el caso de los modos de pensamiento priman las entrevistas, en el de los modos de acción prima la observación participante. Sin embargo, como vimos, unos y otros constituyen un acceso complementario y no excluyente a la realidad social. De todas maneras, conviene distinguir los tipos de argumentos a los que cada uno da lugar, pues los problemas de interpretación surgen cuando un dato perteneciente a un nivel se usa para hacer afirmaciones acerca del otro. Normalmente, los antropólogos usan datos verbales para hacer afirmaciones acerca de modos de pensamiento, y no-verbales para hablar de modos de acción (Jacobson, 1991: 11-12). Cuando una historia de vida o una entrevista sobre hechos del pasado se utilizan para dar cuenta del pasado "tal como fue", se están confundiendo los niveles. Y cuando se infieren de una práctica los sentidos que sus actores le asignan, se incurre en el mismo error.

La evidencia de los modos de pensamiento es predominantemente lingüística: la terminología nativa funciona como evidencia de los conceptos de los nativos que el etnógrafo explica y traduce. Su inclusión en el texto no es caprichosa sino que permite dar cuenta de las demandas sobre categorías culturales. Asimismo, pueden utilizarse objetos –banderas, señales, uniformes– cuyo sentido no es obvio. La evidencia de los modos de acción se desprende de la conducta, resumida frecuentemente en censos y estadísticas que presentan acciones agrupadas por frecuencia y distribución. También se recurre a casos particulares, mediante la observación de individuos que interactúan en una situación específica. Desde luego, el estudio de las conductas no puede ser independiente de las nociones que los actores utilizan para darles sentido.

Los dos niveles de análisis no están en relación de equivalencia. La evidencia verbal remite a lo que a la gente le gustaría hacer, o piensa que sería bueno o conveniente, o

espera que se haga. Pero hay una gran discrepancia entre el plano ideal y el real, y la vida social pintada desde uno u otro ángulo varía diametralmente. Así, el lector de la etnografía debe contrastar el tipo de demandas-tesis que el autor propone con las evidencias que ofrece para sustentarlas, para asegurarse de que el tipo de evidencia provista sea el apropiado al tipo de aseveración que hace o a la conclusión que extrae. La presentación de datos verbales es irrelevante para una conclusión sobre las conductas (Jacobson, 1991: 16-7).

El trabajo de campo en el producto textual

El trabajo de campo aparentemente emerge en las etnografías clásicas o "realistas" en secciones especiales como la introducción o bien en un capítulo dedicado a "cuestiones metodológicas". Sin embargo, el etnógrafo no puede dejar de expresar las articulaciones entre el mundo nativo y su propio mundo, dos reflexividades reunidas a lo largo de un prolongado trabajo de campo. Aun bajo la prosa más objetivista suelen colarse algunos importantes indicios, como aquel que el historiador de la antropología George W. Stocking Jr. encontraba en *Los argonautas del Pacífico Occidental.* Si bien Malinowski nunca explicita en cuántas expediciones marítimas de Kula participó, deja entrever que sólo estuvo en una que fracasó (una buena razón para que su presencia fuera tolerada por única vez) (Stocking, 1983). Asimismo, Evans-Pritchard no puede evitar poner de manifiesto las tensiones políticas entre los Nuer y el Imperio Británico durante su estadía en Nuerlandia (Evans-Pritchard [1940], 1977; Guber, 1995).

Conforme se fue sistematizando un corpus metodológico-técnico en las ciencias sociales, empezaron a aparecer manuales que intentaban encuadrar la asistemática flexibilidad del trabajo de campo etnográfico en la aparente

sistematicidad del proceso de investigación (Agar, 1980; Bernard, 1988; Bulmer, 1982; Burgess, 1982 y 1984; Crane y Angrosino, 1992; Ellen, 1984; Hammersley y Atkinson, 1983; Pelto y Pelto, 1970). Sin embargo, con raras excepciones, estos manuales no sólo escindían el método del objeto de conocimiento, sino que además imponían cierta homogeneidad y extrema coherencia al campo. El investigador mismo quedaba consolidado como una persona masculina, adulta y blanca/occidental con la cual se popularizó el trabajo de campo. Es decir, un manual servía tanto para mujeres como para hombres, para jóvenes y para mayores, para nativos y para extranjeros, pero estaba concebido y redactado por un único tipo de agente.

Desde la década de 1960, las experiencias autobiográficas de campo se impusieron como un género en sí mismo, pero aún escindido del texto principal, "la etnografía". Allí, los autores describían las condiciones de su trabajo en terreno, las dificultades de acceso, las sospechas de los pobladores, la elección de un lugar de residencia, los métodos que aplicaban, los fracasos y los logros, y también el cierre de la investigación y la partida del lugar (Bowen, 1964; J. Briggs, 1970; Golde, 1970; Freilich, 1970).

En los años ochenta comenzaron a aparecer las autobiografías reflexivas de campo, que, sin formar parte aún del texto principal, problematizaban cuestiones relativas a la autoridad etnográfica, como la superioridad del investigador en medios coloniales y extracoloniales (Crapanzano, 1980; Dwyer, 1982; Rabinow, 1977; Stoller y Olkes, 1987). El llamado posmoderno a la reflexividad forzó al etnógrafo a someter a crítica su propia posición en el texto y en su descripción del pueblo en estudio, al poner en evidencia que lo que estamos capacitados para ver en los demás depende en buena medida de lo que está en nosotros mismos. Para James Clifford, entre otros, la reflexividad es no sólo un instrumento de conocimiento, sino también de compensación de las asimetrías entre Occidente y el Otro, entre el investi-

gador y los sujetos que investiga. Pero esta reflexividad ocurre, de acuerdo con este autor, al nivel de la práctica textual, pues discute problemas de representación en la escritura. Si, como propone Clifford, el conocimiento debe plantearse dialógicamente, vale decir, en permanente negociación en el marco de una pluralidad de voces, la cultura habría dejado de ser un hecho dado y exterior, para reconocerse como la resultante de un proceso intersubjetivo que es a la vez convergente, divergente y paralelo. El hecho de que tanto sujetos como investigadores puedan ahora ser coautores (por ejemplo, Bahr *et al.*, 1974) tiene importantes consecuencias, porque al perder "el estatus de sujeto cognoscente privilegiado, el antropólogo es igualado al nativo y tiene que hablar sobre lo que los iguala: sus experiencias cotidianas" (Pires do Rio Caldeira, 1988: 142, t. n.). En la mayoría de las investigaciones antropológicas, esas experiencias suceden en el campo. El etnógrafo sólo es dueño de sus propias vivencias e interpretaciones que ya no aspiran, como supuestamente sucedía antes, a representar totalizadora y congruentemente al Otro (Hastrup y Hervik, 1994).

Ello explicaría por qué algunos autores transcriben *in extenso* sus recuerdos y vivencias, sus diálogos y anécdotas. Pero, a diferencia de lo que sucedía en la década de los sesenta, el énfasis se ha desplazado desde el campo empírico al análisis y al ensayo textual (aunque no necesariamente a la teoría antropológica) y, paralelamente, a la utilización de la crítica literaria como vehículo privilegiado para analizar cuestiones que se vincularían más con el campo de la retórica que con el trabajo empírico.[16] La experiencia en terreno entra en el debate acerca de la representación del trabajo de campo como un ardid persuasivo que busca imponer la autenticidad de la descripción etnográfica y la autoridad del investigador sobre dicha descripción. Entre tanto, la discusión sobre cómo el trabajo empírico incide, modela y condiciona la obra etnográfica ha sido nuevamente relegada y subordinada, esta vez a la presen-

cia narrativa del autor. Las experiencias de campo continúan estando textualmente segregadas en un volumen o sección de la obra etnográfica principal (por ejemplo, Rabinow, 1977), en términos de confrontación dialógica entre el Yo (*Self*) y el Otro (*Other*) (Dwyer, 1982),[17] en clave hermenéutica, donde se comprende al Yo a través de la comprensión del Otro (Rabinow, 1977),[18] o en la heteroglosia propia de la plurivocalidad de los mundos sociales (Clifford [1983], 1991).

Conviene, sin embargo, tener en cuenta que escribir sobre la escritura no es lo mismo que ocuparse del tema de la escritura o de la historia de la escritura sobre un tema en particular. Sostener que el estilo ejerce cierta coerción sobre el lector o es restrictivo para el autor nos obliga a examinar en profundidad las consideraciones que han informado a lectores y escritores históricamente situados, quienes tuvieron particulares razones para leer y escribir. Los escritores y lectores son entidades complejas y agentes históricamente específicos. No reconocer esto es inventar agentes transtemporales que escriben y que leen (Fardon, 1990: 19-20).

Y pese a todo, estas reflexiones acerca de cómo plasmar al Otro por escrito denuncian una diferencia crucial e inocultable con el trabajo de campo y la escritura en tiempos de Malinowski: hoy los nativos sí leen aquello que se escribe sobre ellos, y frecuentemente ponen en tela de juicio las conclusiones "autorizadas" de los etnógrafos (Bretell, 1996). En este punto, la globalización, en especial gracias a Internet, es tan ostensible que, aunque no llegue a revertir las asimetrías sociales, culturales y políticas, alcanza a poner en contacto a las múltiples fuentes de saberes que produce el género humano en sus más variadas formas. Quizás sea ésta, en fin, la razón práctica para seguir haciendo etnografía: someter nuestras elucubraciones epistemo-etno-céntricas al diálogo con las urgencias, las historias y las vidas de los nativos de cualquier punto del planeta.

Notas

Introducción

1 Mucho antes de que se sistematizara en los medios académicos de Occidente, el término "etnografía" fue acuñado por un asesor de la administración imperial rusa, August Schlozer, profesor de la Universidad de Gottinga, quien sugirió el neologismo en 1770 para designar a la "ciencia de los pueblos y las naciones". El conocimiento que el Zar necesitaba para la expansión oriental del estado multinacional ruso requería una metodología distinta de la "estadística" o "Ciencia del Estado" (Vermeulen y Álvarez Roldán, 1995).

2 Acerca de los riesgos del trabajo de campo, véase Howell, 1990.

1. Una breve historia del trabajo de campo etnográfico

3 El impulso al trabajo de campo fue más temprano en Estados Unidos, donde los intelectuales hacían sus investigaciones dentro del "propio territorio", correlativamente al avance y apropiación del medio-oeste y el sur, la guerra con México y la extensión del ferrocarril. Morgan empezó sus investigaciones como abogado defensor de los indígenas Iroqueses por las tierras que el gobierno federal y el ferrocarril les habían confiscado. La articulación entre antropología y Estado en los Estados Unidos favoreció el trabajo de campo. Fue por interés del Estado federal que se promovieron expediciones y viajes de especialistas, así como la organización de sociedades, museos y bibliotecas como el Smithsonian (1846) y el Bureau of American Ethnology (1879), que financiaba la recolección y publicación de artículos sobre esas expediciones. Las universidades establecieron tempranamente cátedras de Antropología. En

Gran Bretaña, el trabajo de campo y la organización etnológica del Imperial Bureau of Ethnology (1890) eran empresas semiprivadas. Las materias universitarias se establecieron hacia 1900 con el fin de superar la división entre experto y recolector, y profesionalizar los estudios antropológicos y etnológicos. A diferencia de los padres de la etnología, que recorrían el mundo desde sus mullidos sillones (actitud que les valdría el apodo de *armchair anthropologists* o "antropólogos de sillón"), estos profesores provenían de las ciencias naturales (Urry, 1984; Stocking, 1983).

4 Los aportes de Radcliffe-Brown continuaron la línea marcada por Rivers, con el énfasis en las genealogías y en los sistemas de clasificación del parentesco. Pero su modelo siguió siendo el "trabajo de campo de la baranda", esto es, en la galería de las viviendas coloniales. En 1910 viajó a Australia para trabajar con los aborígenes. Después de que una partida policial interrumpiera sus trabajos, Radcliffe-Brown se dirigió a la isla Bermer, para trabajar en un hospital con los aborígenes internados por enfermedades venéreas. Los aborígenes –los internados y los prisioneros– se transformaron en informantes a quienes se interrogaba sobre su sistema de matrimonio (Stocking, 1983).

5 Antes de llegar a Londres, Malinowski pasó una temporada en Leipzig, donde conoció, entre otros, a Wilhelm Wundt y su teoría de la psicología colectiva, que resultó crucial a la hora de definir su metodología teórica y de campo (véase Durham, 1978).

6 Teóricamente, Malinowski nunca dejó de ser funcionalista, pero su antropología era una antropología de "salvataje", como la que se realizaba en Melanesia y el Pacífico. Sólo hacia el final de su carrera dejó de adherir a este modelo cuando, de la mano de sus alumnos, penetró en la realidad africana. El cambio de área de interés antropológico de Oceanía a África es paralelo al acceso de los antropólogos a las sociedades complejas en proceso de cambio (Stocking, 1983 y 1984).

7 *Verandah* es lo que en castellano llamamos "galería" o "balcón". Se refiere al espacio techado propio de construcciones en zonas tropicales y lluviosas que circunda las casas o precede su frente, y que se encuentra, como el ingreso a la vivienda, al menos tres escalones por encima del nivel del suelo. La galería es un espacio que utilizan las familias para su esparcimiento, a resguardo de la lluvia o del intenso sol.

8 La influencia británica se hizo sentir con la visita de Radcliffe-Brown en 1931 y de Malinowski durante la Segunda Guerra, además del intercambio de alumnos norteamericanos como Hortense Powdermaker, doctorada en Londres con Malinowski, o Lloyd Warner, autor de *Yankee City*, cuyo trabajo de campo con aborígenes australianos fue dirigido por Radcliffe-Brown.

3. La observación participante

9 Malinowski no hablaba de "observación participante" en sus textos metodológicos y etnográficos. Su enunciación y nominación como técnica de investigación se atribuye al Departamento de Sociología de la Escuela de Chicago de los años treinta.

10 "Observar" y "tomar notas" se han convertido casi en sinónimos. Sin embargo, cabe recordar que, en la mayoría de las instancias donde se recurre a la observación participante, el investigador deberá postergar el registro para después. Esto le permitirá atender al flujo de la vida cotidiana, aun en situaciones extraordinarias, y reconstruir e interpretar su sentido en una instancia posterior, cuando apela a sus recuerdos.

6. El investigador en el campo

11 Un análisis reflexivo acerca de este incidente fue presentado en las I Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos (1994) y publicado en Guber, 1995.

12 Por razones éticas he preferido modificar los datos que pudieran facilitar la identificación de los protagonistas reales del incidente y de sus organizaciones, información que, a los efectos de la elaboración de este artículo, no sería pertinente revelar.

13 La discusión más propiamente antropológica sobre el concepto de persona surge con el seminal artículo de Marcel Mauss ([1938], 1985), en el que hizo una historia del concepto, al que distinguía del de *self*. Según este autor, la persona era el individuo en términos de su pertenencia social y legal, mientras que el *self* o *moi* era el sentido o conciencia de sí mismo.

14 La noción de persona se diferencia de otras muy cercanas. "Individuo", por ejemplo, refiere a una sola entidad, separada de una colectividad, y se ha naturalizado su uso para referir a

objetos tanto animados como inanimados. Se relaciona con la noción de persona cuando se apela al respeto por ella o a la dignidad en tanto que individuo, en un sentido impreso por la filosofía liberal europea occidental. Por otra parte, la noción de identidad suele entenderse como un conjunto relativamente estable de rasgos distintivos, mediante los cuales puede reconocerse a un individuo o grupo de individuos a lo largo de una trayectoria. Estos rasgos son esencialmente configuraciones socioculturales instauradas desde el pasado, instituidas y disponibles como procedimientos de diferenciación. La invocación de la identidad activa las categorías y atributos por medio de los cuales los individuos o grupos se tornan reconocibles. Por eso su localización es generalmente pública y en la interacción. La noción de carácter tiene más relación con la personalidad. Pero también puede utilizarse con el sentido de "personaje", en referencia a alguien "pintoresco", o para quienes reivindican algún tipo de unicidad o excepcionalidad. El *self* o "sí mismo" es la reificación de una entidad separada al nivel interno del individuo. Los *self* no son entidades visibles sino abstractas, que se supone ocultas en el individuo. Las ciencias sociales suelen oponer *self* a sociedad, o a conceptos como el "Mí", etc. La persona, por último, constituye una asignación de la individualidad a un marco moral e institucional. La persona tiene una posición legal y de estatus, y se relaciona con la dignidad, la deferencia, el respeto y las formas de trato. En este sentido, se diferencia de aquellos que moralmente carecen de humanidad, como los desviados, los locos o los viejos, y frecuentemente las mujeres y los niños (Whittacker, 1992: 198-200).

15 Entonces recordé la participación de notorios antropólogos norteamericanos (Mead y Benedict, entre otros), que funcionaron como asesores de su gobierno para contribuir al frente aliado antinazi durante la Segunda Guerra Mundial (Goldman y Neiburg, 1998; Wakin, 1992).

7. El método etnográfico en el texto

16 Ello es claro en los títulos de las obras fundantes de esta corriente: desde el seminal "Sobre la escritura de la etnografía" ("On the Writing of Ethnography") de V. Crapanzano (1977) hasta "Escribiendo la cultura" (*Writing Culture*) (Clifford y Marcus, 1986). Véase también "Sobre la autoridad etnográfica", de J.

Clifford (1983); o "Comprendiendo los textos etnográficos" (*Understanding Ethnographic Texts*) de P. Atkinson (1992), entre muchos otros.

17 Dwyer (1982) señala que la interacción debe ser transcripta literalmente para no distorsionar la palabra del Otro mediante las composiciones realizadas por el Yo. Por eso recurre a la presentación textual de sus diálogos con el faquir marroquí, a la vez que evita incluir fragmentos que su informante considera inconvenientes.

18 Rabinow (1977) configura su realidad de campo en un mundo autocontenido y totalizador, encarnado en diversos personajes que, a lo largo del libro, reproducen el trayecto de la menor a la mayor proximidad del investigador a la cultura local. Ese trayecto tiene por finalidad duplicar el hipotético camino que el investigador recorre desde la periferia hasta el corazón de la cultura.

Bibliografía sobre trabajo de campo

Abu-Lughod, Lila (1988), "Fieldwork of a Dutiful Daughter", en Soraya Altorki y Camillia Fauzi El-Solh (eds.), *Arab Women in the Field. Studying your Own Society*, Syracuse, Syracuse University Press, 139-161.

Ackroyd, S. y J. A. Hughes (1981), *Data Collection in Context*, Londres, Longman.

Adler, Patricia y Peter Adler (1987), *Membership Roles in Field Research*, Thousand Oakes, Sage.

Agar, Michael (1980), *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*, Nueva York, Academic Press.

Aguilar, José L. (1981), "Insider Research: an Ethnography of a Debate", en Donald A. Messerschmidt (ed.), *Anthropologists at Home in North America*, Cambridge, Cambridge University Press,15-26.

Altorki, Soraya y Camillia Fawzi El-Solh (1988), *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*, Syracuse, Syracuse University Press.

Archetti, Eduardo P. (ed.) (1994), *Exploring the Written. Anthropology and the Multiplicity of Writing*, Oslo, Scandinavian University Press.

Asad, Talal (1979), "Anthropology and the Colonial Encounter", en G. Huizer y B. Manheim (eds.), *The Politics of Anthropology: From Colonialism and Sexism towards a View from Below*, La Haya, Mouton.

Atkinson, Paul (1990), *The Ethnographic Imagination. Textual Constructions of Reality*, Londres, Routledge.

– (1992), *Understanding Ethnographic Texts,* California, Sage Publications.

Bahr, D. M., J. Gregorio, D. J. López y A. Alvarez (1974), *Piman Shamanism and Staying Sickness*, Tucson, University of Arizona Press.

Balán, Jorge y Elizabeth Jelin (1979), *La estructura social en la biografía personal*, Buenos Aires, Estudios CEDES.

Becker, Howard S. y Blanche Geer (1982), "Participant Observation: the Analysis of Qualitative Field Data", en R. Burgess (ed.), *Field Research: a Sourcebook and Field Manual*, Londres, George Allen and Unwin, 239-250.

Bell, Diane; Pat Caplan y Wazir Jahan Karim (1992), *Gendered Fields. Women, Men and Ethnography*, Londres, Routledge.

Bernard, H. Russell (1988), *Research Methods in Cultural Anthropology*, Newbury Park, Sage.

Berreman, Gerald D. *et al.* ([1962], 1975), "Por trás de muitas *máscaras*", en Alba Valuar (org.), *Desvendando máscaras sociais*, Río de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora.

Borneman, John (1995), "American Anthropology as Foreign Policy", en *American Anthropology* 97 (4), 663-673.

Bourdieu, Pierre (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.

– (1982) "A Opiniao Pública nao Existe", en Michel J. M. Thiollent (coord.), *Crítica metodológica, investigacao social e enquete operária*, San Pablo, Editora Polis, 137-151.

Bourdieu, Pierre; Jean-Claude Chamboredon y J. C. Passeron (1975), *El oficio de sociólogo*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2008.

Bourdieu, Pierre y Loic J. D. Wacquant (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago, Chicago University Press. [*Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.]

Bowen, Elenore Smith (1964), *Return to Laughter*, Nueva York, Anchor Books.

Brettel, Caroline B. (ed) (1996), *When They Read what We Write. The Politics of Ethnography*, Westport, Bergin & Garvey.

Briggs, Charles L. (1986), *Learning how to Ask*, Cambridge, Cambridge University Press.

Briggs, Jean L. (1970), *Never in Anger*, Cambridge, Harvard University Press.

Briones, Claudia; Morita Carrasco, Alejandra Sifredi y Ana M. Spadafora (1996), "Desinflando el globo: otras caras de la globalización", en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XXI,119-136.

Bulmer, Martin (1982), *The Uses of Social Research. Social Investigation in Public Policy-Making*, Londres, George Allen and Unwin.

Burgess, Robert G. (ed.) (1982), *Field Research: a Sourcebook and Field Manual*, Londres, George Allen and Unwin.

Burguss, Robert G. (1984), *In the Field. An Introduction to Field Research*, Londres, Allen and Unwin.

Callaway, Helen (1992), "Ethnography and Experience: Gender Implications in Fieldwork and Texts", en Judith Okely y Helen Callaway (eds.) (1992), *Anthropology and Autobiography*, Londres, Routledge, ASA Monographs 29, 29-49.

Cangiano, María Cecilia y Lindsay Dubois (1993), *De mujer a género*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Caplan, Pat (1992a), "Spirits and Sex: a Swahili Informant and his Diary", en Judith Okely y Helen Callaway (eds.) (1992), *Anthropology and Autobiography*, Londres, Routledge, ASA Monographs 29, 64-81.

- (1992b), "Learning Gender: Fieldwork in a Tanzanian Coastal Village 1965-85", en Diane Bell, Pat Caplan y Wazir Jahan Karim (1992), *Gendered Fields. Women, Men and Ethnography*, Londres, Routledge, 168-181.

- (1994), "Distanciation or Identification: What Difference Does it Make?", en *Critique of Anthropology* 14 (2), 99-115.

Carrithers, Michael, Steven Collins y Steven Lukes (eds.) (1985), *The Category of the Person*, Cambridge, Cambridge University Press.

Cassell, Joan y Sue-Ellen Jacobs (eds.) (1987), *Handbook on Ethical Issues in Anthropology*, Washington D. C., American Anthropological Association 23.

Chapman, William Ryan (1985), "Arranging Ethnology: A.H.L.F. Pitt Rivers and the Typological Tradition", en George W. Stocking Jr. (ed.), *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture*, Madison, The University of Wisconsin Press, 15-48.

Cicourel, Aaron (1973), *Cognitive Sociology*, Nueva York, Penguin Books.

Clammer, John (1984), "Approach to Ethnographic Research", en Roy Ellen (ed.), *Ethnographic Research. A Guide of General Conduct*, Londres, Academic Press.

Clifford, James (1983), "On Ethnographic Authority", en *Representations* I, 118-46. ["Sobre la autoridad etnográfica", en Carlos Reynoso (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, México, Gedisa, 1991, 141-170.]

Clifford, James y George E. Marcus (1986), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.

Cohen, Anthony P. (1984), "Informants", en Roy Ellen (ed.), *Ethnographic Research. A Guide of General Conduct*, Londres, Academic Press.

Cole, Douglas (1983), "The Value of a Person Lies in His *Herzensbildung*. Franz Boas' Baffin Island Letter-Diary, 1883-1884", en George W. Stocking Jr. (ed.), *Observers Observed-Essays on Ethnographic Fieldwork*, Madison, The University of Wisconsin Press, 13-52.

Coulon, Alain (1988), *La etnometodología*, Madrid, Cátedra.

Crane, Julia G. y Michael V. Angrosino (1992), *Field Projects in Anthropology. A Student Hand-Book*, Illinois, General Waveland Press.

Crapanzano, Vincent (1977), "On the Writing of Ethnography", en *Dialectical Anthropology* 2 (4), 69-72.
– (1980), *Tuhami. Portrait of a Moroccan*, Chicago, The University of Chicago Press.

Cresswell, Robert y Maurice Godelier (1981), *Útiles de encuesta y de análisis antropológico*, Madrid, Fundamentos.

Crick, Malcolm (1982), "Anthropological Field Research, Meaning Creation and Knowledge Construction", en *Annual Review in Anthropology* 11.

Da Matta, Roberto (1998), "El oficio de etnólogo o cómo tener 'anthropological blues'", en Mauricio Boivin, Ana Rosato y Victoria Arribas, *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*, Buenos Aires, Eudeba, 222-231.

– (1981), *Relativizando*, Río de Janeiro, Vozes.

De Lauretis, Teresa (1990), "Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness", en *Feminist Studies* 16 (1), 115-150.

Deveraux, George (1967), *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, Nueva York, Humanities Press.

Deveraux, Stephen y John Hoddinott (eds.) (1993), *Fieldwork in Developing Countries*, Boulder, Lynne Rienner Publishers.

Di Leonardo, Micaela (ed.) (1987), *Gender at the Crossroads of Knowledge*, Berkeley, University of California Press.

Durham, Eunice R. *et al.* (1986), *A Aventura Antropológica-Teoría e Pesquisa*, Río de Janeiro, Paz e Terra.

Durham, Eunice R. (1978), *A Reconstituicao da Realidade*, San Pablo, Editora Atica.

Dwyer, Kevin (1982), *Moroccan Dialogues. Anthropology in Question*, Illinois, Waveland Press.

Ellen, Roy (ed.) (1984), *Ethnographic Research. A Guide of General Conduct*, Londres, Academic Press.

Ellen, Roy, Ernest Gellner, Grazyna Kubica y Janusz Mucha (eds.) (1988), *Malinowski Between Two Worlds*, Cambridge, Cambridge University Press.

Emerson, Robert M., Rachel I. Fretz y Linda L. Shaw (1995), *Writing Ethnographic Fieldnotes*, Chicago, The University of Chicago Press.

Evans-Pritchard, E. E. (1957), *Antropología Social*, Buenos Aires, Nueva Visión.

– ([1940], 1977), *Los Nuer*, Barcelona, Anagrama.

Fardon, Richard (ed.) (1990), *Localizing Strategies. Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Edimburgo / Washington D.C, Scottish Academic Press y Smithsonian Institution Press.

Feldman-Bianco, Bela (org.) (1987), *Antropología das Sociedades Contemporáneas. Métodos*, San Pablo, Global Editora.

Firth, Raymond (1974), "El análisis etnográfico y el lenguaje en la obra de Malinowski", en Raymond Firth (comp.), *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Madrid, Siglo XXI editores, 111-140.

Fluehr-Lobban, Carolyn (1991), *Ethics and the Profession of Anthropology*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
– (1994), "Informed Consent in Anthropological Research: We are not Exempt", en *Human Organization* 53 (1), 1-10.

Forni, Floreal; María Antonia Gallart e Irene Vasilachis De Gialdino (1992), *Métodos cualitativos II. La práctica de la investigación*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Foster, George M. *et al.* (eds.) (1979), *Long-Term Field Research in Social Anthropology*, Nueva York, Academic Press.

Frankenberg, Ronald (1982), "Participant Observers", en Robert G. Burgess (ed.), *Field Research: a Sourcebook and Field Manual*, Londres, George Allen and Unwin, 50-52.

Frederic, Sabina (2000), "De reunión en reunión. La observación participante en el conocimiento etnográfico de procesos políticos urbanos", en *Horizontes Antropológicos* 6 (13), Porto Alegre, Cidade Moderna.

Freilich, Morris (ed.) (1970), *Marginal Natives. Anthropologists at Work*, Nueva York, Harper and Row Publishers.

Gans, Herbert (1982), "The Participant-Observer as a Human Being. Observations on the Personal Aspects of Fieldwork", en Robert G. Burgess, (ed.), *Field Research: a Sourcebook and Field Manual*, Londres, George Allen and Unwin, 53-63.

Garfinkel, Harold (1967), "What is Ethnomethodology?", en *Studies in Ethnomethodology*, Nueva Jersey, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.

Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Culture*, Nueva York, Basic Books. [*Interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1988.]

Giglioli, Paolo (ed.) (1972), *Language and Social Context*, Nueva York, Penguin Books.

Ginzburg, Faye D. (1989), *Contested Lives*, Berkeley, University of California Press.

– (1998), "Cuando los nativos son nuestros vecinos", en Mauricio Boivin, Ana Rosato y Victoria Arribas (1998), *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*, Buenos Aires, Eudeba, 248-258.

Giulianotti, Richard (1995), "Participant Observation and Research Into Football Hooliganism: Reflections on the Problems of Entrée and Everyday Risks", en *Sociology of Sport Journal* 12 (1), 1-20.

Goffman, Erving (1971), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.

Golde, Peggy (ed.) (1970), *Women in the Field*, Chicago, Aldine Publishers.

Goldman, Marcio y Federico Neiburg (1998), "Antropología e Política nos Estudos de Caráter Nacional", en *Anuário Antropológico 97*, Río de Janeiro, Tempo Brasilero.

Grimson, Alejandro (1999), "Consideraciones reflexivas sobre la reflexividad en Antropología", en *Pós. Revista Brasiliense de Pos-Graduacao em Ciencias Sociais* 3(1), Brasilia, 59-79.

GTTCE - Grupo Taller de Trabajo de Campo Etnográfico - IDES (1999), "De las notas de campo a la teoría. Descubrimiento y redefinición de 'nahual' en los registros chiapanecos de Esther Hermitte", en *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* VII-VIII, Colegio de Graduados en Ciencias Antropológicas de la República Argentina, 69-92.

Guber, Rosana (1985), "Sobre llovido....", en *Clarín*, Buenos Aires, 4 de junio.

– [1991], (2004), *El Salvaje Metropolitano*, Buenos Aires, Paidós.

– (1994a), "La relación oculta. Realismo y reflexividad en dos etnografías", en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XIX (1993-1994), 37-66.

– (1994b), "Nacionalismo reflexivo. La entrevista como objeto de análisis", en *Revista de Investigaciones Folklóricas* 9, 30-40.

– (1995), "Antropólogos nativos en la Argentina. Análisis reflexivo de un incidente en el campo", en *Revista de Antropología* 39 (1), Universidade de Sao Paulo, 39-82.

Guebel, Claudia y María Isabel Zuleta (1994), "'Yo hablaba y no me miraban a los ojos...' Reflexiones metodológicas acerca del trabajo de campo y la condición de género", en *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* IV (5), 93-102.

Hammersley, Martyn (1992), "Some Reflections on Ethnography and Validity", en *Qualitative Studies in Education* 5 (3), 195-203.

– (1983), "Reflexividad y naturalismo en la etnografía", en *Dialogando* RINCUARE, 44-54. [*The Ethnography of Schooling: Methodological Issues*, Chester, The Bemrose Press, 1982.]

Hammersley, Martyn y Paul Atkinson (1983), *Ethnography. Principles in Practice*, Londres, Tavistock Publications.

Haraway, Donna (1988), "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", en *Feminist Studies* 14 (3), 575-600.

Harvey, David (1989), *The Condition of Postmodernity*, Londres, Basil Blackwell.

Hastrup, Kirsten (1990), "The Ethnographic Present: a Reinvention", en *Cultural Anthropology* 5 (1), 45-61.

Hastrup, Kirsten y Peter Hervik (eds.) (1994), *Social Experience and Anthropological Knowledge*, Londres, EASA-Routledge.

Hatfield, Colby R. Jr. (1973), "Fieldwork: Toward a Model of Mutual Exploitation", en *Anthropological Quarterly* 46, 15-29.

Heritage, John C. (1991), "La etnometodología", en Anthony Giddens, Jonathan Turner *et al.*, *La teoría social hoy*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Alianza Editorial.

Hermitte, Esther ([1974], 2002), "La observación por medio de la participación", en Sergio Visacovsky y Rosana Guber

(comps.), *Historia y estilos de trabajo de campo en Argentina*, Buenos Aires, Antropofagia.

Hoddinott, John (1993), "Fieldwork under Time Constraints", en Stephen Deveraux y John Hoddinott (eds.), *Fieldwork in Developing Countries*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 73-85.

Holy, Ladislav y M. Stuchlik (1983), *Actions, Norms and Representations. Foundations of Anthropological Inquiry*, Cambridge, Cambridge University Press.

Holy, Ladislav (1984), "Theory, Methodology and Research Process", en Roy Ellen (ed.), *Ethnographic Research. A Guide of General Conduct*, Londres, Academic Press, 13-34.

Honigmann, John J. (1982), "Sampling in Ethnographic Fieldwork", en R. Burgess (ed.), *Field Research: a Sourcebook and Field Manual*, Londres, George Allen and Unwin, 79-90.

Horowitz, Irving Louis (ed.) (1967), *The Rise and Fall of Project Camelot*, Cambridge, Mass, The MIT Press.

Howell, Nancy (1990), *Surviving Fieldwork. A Report of the Advisory Panel on Health and Safety in Fieldwork*, Washington D.C., American Anthropological Association 26.

Huizer, Gerrit y Bruce Mannheim (eds.) (1979), *The Politics of Anthropology*, La Haya, Mouton.

Hymes, Dell (1972), "Toward Ethnographies of Communication: The Analysis of Communicative Events", en Paolo Giglioli (ed.), *Language and Social Context*, Nueva York, Penguin Books, 21-44.

Jacobson, David (1991), *Reading Ethnography*, Buffalo, Suny Press.

Jacknis, Ira (1985), "Franz Boas and Exhibits: On the Limitations of the Museum Method of Anthropology", en George W. Stocking Jr., *Objects and Others*, Madison, The University of Wisconsin Press, 75-111.

Jackson, Anthony (ed.) (1987), *Anthropology at Home*, Londres, Tavistock Publications.

Johnson, Allen C. (1978), *Research Methods in Social Anthropology*, Londres, Edward Arnold.

Jones, Delmos (1970), "Towards a Native Anthropology", en *Human Organization* 29 (4), 251-259.

Jorgensen, Joseph G. (1973), "On Ethics and Anthropology", en Thomas Weaver (ed.), *To See Ourselves*, Glennville, Illinois, Scott Foresman: 19-61.

Junker, Bedford H. (1960), *Field Work. An Introduction to the Social Sciences*, Chicago, The University of Chicago Press.

Kaberry, Phyllis (1974), "La contribución de Malinowski a los métodos del trabajo de campo y a la literatura etnográfica", en Raymond Firth (comp.), *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Madrid, Siglo XXI, 85-110.

Kandel, Liliane (1982), "Reflexoes sobre o Uso da Entrevista, Especialmente a Nao-Diretiva, e sobre as Pesquisas de Opiniao", en Michel Thiollent (coord.), *Crítica metodológica, investigacao social e enquete operária*, San Pablo, Polis, 169-189.

Kemp, Jeremy y Roy F. Ellen (1984), "Informal Interviewing", en Roy Ellen (ed.), *Ethnographic Research. A Guide of General Conduct*, Londres, Academic Press, 229-236.

Kern, Stephen (1983), *The Culture of Time and Space 1880-1918*, Harvard, Harvard University Press.

Kondo, Dorinne K. (1986), "Dissolution and Reconstitution of Self: Implications for Anthropological Epistemology", en *Cultural Anthropology* I, 74-87.

Kulick, Don y Margaret Willson (1995), *Taboo. Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*, Londres, Routledge.

Kuper, Adam (1973), *Antropología y antropólogos. La escuela británica 1922-1972*, Barcelona, Anagrama.
– (1991), "Anthropologists and the History of Anthropology", en *Critique of Anthropology* 11 (2), 125-142.

La Fontaine, J. S. (1985), "Person and Individual: Some Anthropological Reflections", en Anthony J. Marsella, George DeVos and Francis L. K. Hsu (eds.), *Culture and Self: Asian and Western Perspectives*, Londres, Tavistock Publications.

Lewis, Oscar (1959), *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty*, Nueva York, Basic Books. [*Antropología de la pobreza. Cinco familias*, México, FCE, 1968.]

– (1961), *The Children of Sánchez*, Nueva York, Random House. [*Los hijos de Sánchez. Autobiografía de una familia mexicana*, México, Joaquín Mortiz, 1965.]

– (1965), *La Vida. A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty. San Juan and New York*, Nueva York, Vintage Books. [*La vida de una familia portorriqueña en la cultura de la pobreza. San Juan y Nueva York*, México, Joaquín Mortiz, 1965.]

Linhart, Robert (1979), *De cadenas y de hombres*, Madrid, Siglo XXI.

Lins Ribeiro, Gustavo (1989), "Descotidianizar: extrañamiento y conciencia práctica. Un ensayo sobre la perspectiva antropológica", en *Cuadernos de Antropología Social* 2 (1), 65-70.

Lutz, Catherine A. (1988), *Unnatural Emotions*, Chicago, The Chicago University Press.

Lutz, Catherine A. y Lila Abu-Lughod (eds.) (1990), *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge University Press/ Editions de la Maison des Sciences del'Homme.

Malinowski, Bronislav ([1922], 1986), *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Planeta-Agostini, 2 volúmenes.

– (1967), *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Nueva York, Harcourt, Brace and World Inc.

– (1975), "Confesiones de ignorancia y de fracaso", en Josep Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama.

Marcus, George E. y Dick Cushman (1982), "Ethnographies as Texts", en *Annual Review of Anthropology* 11, 25-69.

Marcus, George E. y Michael M. J. Fischer (1986), *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, The University of Chicago Press.

Mascia-Lees, F. E; P. Sharpe y C. B. Cohen (1989), "The Postmodernist Turn in Anthropology: Cautions from a Feminist Perspective", en *Journal of Women in Culture and Society* 15 (11), 7-33.

Mauss, Marcel ([1938], 1985), "A Category of the Human Mind: the Notion of Person; the Notion of Self", en Michael Carrithers, Steven Collins y Steven Lukes (eds.), *The Category of the Person*, Cambridge, Cambridge University Press, 1-25.

– (1990), *The Gift*, Londres, Norton.

McCracken, Grant (1988), *The Long Interview*, Thousand Oakes, Sage.

McQuown, Norman y Julian Pitt-Rivers (1965), *Man in Nature*, Chicago, The University of Chicago.

Mead, Margaret (1970), "The Art and Technology of Field Work", en Peggy Golde (ed.), *Women in the Field*, Chicago, Aldine Publishers, 246-259.

– (1976), *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*, Buenos Aires, Paidós.

Messerschmidt, Donald A. (ed.) (1981), *Anthropologists at Home in North America*, Cambridge, Cambridge University Press.

Miller, Elmer S. (1995), *Nurturing Doubt*, Urbana, University of Illinois Press.

Morgan, Lewis ([1862], 1975), *La sociedad primitiva*, Madrid, Editorial Ayuso.

Nadel, S. R. (1949), "The Interview Technique in Social Anthropology", en R. C. Bartlett, M. Ginsberg, E. J. Lindgren y R. H. Thouless (eds.), *The Study of Society,* Londres, Routledge and Kegan Paul, 317-27.

Narayan, Kirin (1993), "How Native is a 'Native' Anthropologist?", en *American Anthropologist* 95(3), 671-686.

Nash, Dennison y Ronald Wintrob (1972), "The Emergence of Self-Consciousness in Ethnography", en *Current Anthropology* 13 (5), 527-542.

Nash, June (1975), "Nationalism and Fieldwork", en *Annual Review of Anthropology* 4, 225-245.

Nordstrom, Carolyn y Antonius C. G. M. Robben (1995), *Fieldwork under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley, University of California Press.

Okely, Judith y Helen Callaway (eds.) (1992), *Anthropology & Autobiography*, Londres, Routledge, ASA Monographs 29.

Peirano, Mariza G.S. (1995), *A favor da etnografía*, Río de Janeiro, Relume Dumará.

Pelto, Pertti J. y Gretel H. Pelto (1970), *Anthropological Research. The Structure of Inquiry*, Cambridge, Cambridge University Press.

Pires do Rio Caldeira, Teresa (1988), "A presenca do autor e a pós-modernidade em antropologia", en *Novos Estudos. CEBRAP* 21, 133-157.

– (1989), "Antropología e Poder: Uma Resenha de Etnografías Americanas Recentes", *Bib* 27, 3-50.

Platt, Jennifer (1994), "The Chicago School and Firsthand Data", en *History of the Human Sciences* 7 (1), 57-80.

Powdermaker, Hortense (1966), *Stranger and Friend. The Way of an Anthropologist*, Nueva York, W.W. Norton & Company.

Queiroz, María Isaura Pereira de (1991), *Variacoes sobre a técnica de gravador no registro da informacao viva*, San Pablo, T. A. Queiroz Editor.

Rabinow, Paul (1977), *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California Press.

Razavi, Shahrashoub (1993), "Fieldwork in a Familiar Setting: the Role of Politics at the National Community and Household Levels", en Stephen Devereux y John Hoddinott (eds.), *Fieldwork in Developing Countries*, Boulder, Lynne Rienner Publishers.

Rivers, W. H. R. (1975), "El método genealógico de investigación antropológica", en Josep Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama.

Rockwell, Elsie (1980), "La relación entre etnografía y teoría en la investigación educativa", en *Dialogando* RINCUARE.

RAI - Royal Anthropological Institute OF Great Britain and Ireland (1984), *Notes and Queries on Anthropology*, sexta edición, Londres, Routledge and Kegan Paul.

Rockwell, E. (1980), *La relación entre etnografía y teoría en la investigación educativa*, México, Departamento de Investigaciones Educativas.

Runciman, W. G. (1983), *A Treatise on Social Theory. Volume I: The Methodology of Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.

Saltalamacchia, Homero R. (1992), *La historia de vida - Reflexiones a partir de una experiencia de investigación*, Caguas, Puerto Rico, Ediciones CIUJUP.

Sanjek, Roger (ed.) (1990), *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, Ithaca, Cornell University Press.

Scott, Joan (1993), "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en María Cecilia Cangiano y Lindsay Dubois (eds.), *De mujer a género*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 17-50.

Spradley, James P. (1979), *The Ethnographic Interview*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.

Stocking, George W., Jr (1983), "The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology From Tylor to Malinowski", en *Observers Observed-Essays on Ethnographic Fieldwork*, Madison, The University of Wisconsin Press, 70-120.

– (ed.) (1984), *Functionalism Historicized*, Madison, The University of Wisconsin Press.

– (ed.) (1985), *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture*, Madison, The University of Wisconsin Press.

Stoller, Paul y Cheryl Olkes (1987), *In Sorcery's Shadow*, Chicago, The University of Chicago Press.

Strathern, Marilyn (1987), "The Limits of Auto-anthropology", en Anthony Jackson (ed.), *Anthropology at Home*, Londres, Tavistock Publications, 16-37.

Taylor, Julie (1981), *Evita Perón. Los mitos de una mujer*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano.

Taylor, S. J. y R. Bogdan (1987), *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Barcelona, Paidós.

Thiollent, Michel J. M. (1982), *Critica metodologica, investigacao social e enquete operaria*, San Pablo, Polis.

Tonkin, Elizabeth (1984), "Participant Observation", en Roy Ellen (ed.), *Ethnographic Research. A Guide of General Conduct*, Londres, Academic Press, 216-223.

Tremblay, Marc-Adélard (1982), "The Key Informant Technique: A Non-Ethnographic Application", en R. Burgess (ed.), *Field Research: a Sourcebook and Field Manual*, Londres, George Allen and Unwin.

Urry, James (1984), "A History of Field Methods", en Roy Ellen (ed.), *Ethnographic Research. A Guide of General Conduct*, Londres, Academic Press, 35-62.

Van Maanen, John (1988), *Tales of the Field. On Writing Ethnography*, Chicago, The University of Chicago Press.
– (ed.) (1995), *Representation in Ethnography*, Thousand Oakes, Sage.

Vermeulen, Han F. y Arturo Álvarez Roldán (1995), *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, Londres, Routledge.

Visacovsky, Sergio (1995), "La invención de la etnografía", en *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* IV (5), 7-24.

Vogt, Evon (1994), *Fieldwork among the Maya*, Albuquerque, The University of New Mexico Press.

Wakin, Eric (1992), *Anthropology goes to War. Professional Ethics & Counterinsurgency in Thailand*, Madison, University of Wisconsin Press.

Warren, Carol A. B. (1988), *Gender Issues in Field Research*, Thousand Oaks, Sage.

Watson, Graham (1987), "Make me Reflexive. But not Yet. Strategies for Managing Essential Reflexivity in Ethnographic Discourse", en *Journal of Anthropological Research* 43 (1), 29-41.

Wax, Murray L. (1972), "Tenting with Malinowski", en *American Sociological Review* 37 (1), 1-13.

Wax, Rosalie H. (1971), *Doing Fieldwork. Warnings and Advice*, Chicago, The University of Chicago Press.

Whittaker, Elvi (1992), "The Birth of the Anthropological Self and Its Career", en *Ethos*, 20 (2), 191-219.

Whiting, Beatrice y John Whiting (1973), "Methods for Observing and Recording Behavior", en Raoul Naroll y Ronald Cohen (eds.), *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*, Nueva York, Columbia University Press, 282-315.

Whyte, William Foote (1943/1993), *Street Corner Society. The Social Structure of an Italian Slum*, Chicago, The University of Chicago Press.

– (1982), "Interviewing in Field Research", en R. Burgess (ed.), *Field Research: a Sourcebook and Field Manual*, Londres, George Allen and Unwin, 107-111.

Wilson, Ken (1993), "Thinking about the Ethics of Fieldwork", en Stephen Devereux y John Hoddinott (eds.), *Fieldwork in Developing countries*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 179-199.

Wolf, Mauro (1982), *La sociología de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra.

Índice de nombres y conceptos